

کتابخانه انجمن سید کاظمی حیدرآباد دکن

۲۰۰۵۵

الف ۱۹
۲۱۹۳۸

رد مسدود

المواقفات
جلد ثالث

اصول فقہ

۲۲۵

نہ کتاب دین مذکور

الموافقات

اصول الشريعة

لأبي إسحاق الطبري

وهو إمامهم بموتى النجاشي الغزنائي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتفريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً
أنزل العقل وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

مختصرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيبه ووضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ

يطلب من المكتبة البخارية العكبرية بأول شارع محمد علي بمصر
لصاحبها، مصطفى محمد

الطبعة الخامسة

عن النسخة ٤٠

۲۰۰۵۵	داغلیز
الف ۱۹ (اصول)	نیز



فهرس الجزء الثالث من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب الادلة

الطرف الأول في الأدلة إجمالاً

وفيه نظران

النظر الأول في أحكام الأدلة عامه

وفيه أربع عشرة مسألة

صفحة		صفحة
٣٩	الذي أم إلى المفعول أخرحى ؟ لكل وجهة (فصل) في اقتران الأفعال والتروك في الخارج ، ويسان ما يعتبر منها كلوصف لصاحبه وما لا يعتبر المسألة الخامسة	١٥ ٢٠
٤١	الأدلة الشرعية ضربان : نقل وعقل	٢١
٤٢	(فصل) والضرب الأول هو الأصل	٢١
٤٢	(فصل) ومرجع الضرب الأول إلى الكتاب	٢١
٤٣	المسألة السادسة يتألف الدليل الشرعي من مقدمتين	٢١ ٢٣
		٢٣

صفحة	صفحة
كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر هو الاول	لإحداها تحقيق مناط الحكم ، والثانية نفس الحكم
٧٥ (فصل) من أخذ بديل مهجور في السلف فهو اما دخیل في المجتهدين أو عجوج	٤٦ المسألة السابعة ﴿ ﴾ (أكثر أدلة العاديات مطلقة ، وأكثر أدلة التعبديات منضبطة)
٧٧ (المسألة الثالثة عشرة) المجتهدون الراسخون يعملون الحكم تابعاً للدليل ، والزائنون يعملون الأدلة تبعاً للحكم	٤٦ المسألة الثامنة ﴿ ﴾ (الأدلة المسكية أصول كلية . والأدلة المدنية مقيدة لها ومكملة)
٧٨ (المسألة الرابعة عشرة) تساق أدلة الحكم الاصلی اذا لم يحدد المناط . وأدلة الحكم الطاریء اذ عين المناط	٥٠ المسألة التاسعة ﴿ ﴾ (الاصل في الأدلة العموم وان كانت بصيغة الخصوص)
٨١ (فصل) ولتحسين المناط مواضع : (منها) مراعاة أسباب النزول (ومنها) دفع اللبس عند دوغم العموم (ومنها) ازالة اجمال واقع في اللفظ	٥٢ المسألة العاشرة ﴿ ﴾ (الدليل قسبان : برهاني وتكلفي) ٥٣ المسألة الحادية عشرة ﴿ ﴾ (لا تعتبر المعاني المجزية انشئ لم تعهد للعرب) ٥٦ المسألة الثانية عشرة ﴿ ﴾ الأدلة اما أن يكون عمل السلف بها

النظر الثاني في أحكام عوارض الأدلة

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول في الاحكام والتشابه

وفيه ست مسائل

صفحة	صفحة
٩٨	٨٥
(المسألة الخامسة)	(المسألة الاولى)
يجب تأويل المتشابه الاضافى لا الحقيقى	(فى معنى المحكم والمتشابه)
٩٩	٨٦
(المسألة السادسة)	(المسألة الثانية)
شرط التأويل صحة المعنى المؤول به -	(المتشابه فى السريعة قليل اذا جمعت
وقبول اللفظ له	الأدلة)
١٠٢ (فصل) وكذلك يقال فى التعارض	٩١ (المسألة الثالثة)
والترجيح	(التشابه فى الأدلة ضربان : حقيقى
١٠٢ الفصل الثانى فى الاحكام والنسخ	واضافى والاول قليل كما تقدم والثانى
وفيه أربع مسائل	راجع الى تقصير فى الاجتهاد أو اتباع
١٠٢ (المسألة الاولى)	للمهوى
معظم النسخ وقع بالمدينة	أما التسابه فى الماط وليس داخلا
١٠٤ (المسألة الثانية)	فى هذه المسألة)
(النسخ فى الاحكام المكينة قليل)	٩٤ (فصل) وليس كل مسائل الخلاف
١٠٦ (فصل) بل النسخ قليل فى الشريعة	تعد من المتشابه بل من الخلاف
كلها مكينة ومدنية	مالا بعد خلافا ، ومنه ما يرجع الى
١٠٨ (المسألة الثالثة)	الوفاق ومنه ما ليس خلافا فى مسألة
(النسخ عند المتقدمين يسمل التخصيص	شرعية بل فى مسألة دخيلة فى الشريعة
والتيقيد والبيان)	٩٦ (المسألة الرابعة)
١١٧ (المسألة الرابعة)	(التشابه الحقيقى لا يقع فى القواعد
لا نسخ فى القواعد الكلية بل فى أمور	لكائية بل فى الفروع الجزئية)
جزئية	

صفحة	صفحة
ويناط به الايمان أو الكفر ، ليكون المكاف بين الخوف والرجاء :	١١٩ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي
(المسألة السابعة) ١٤٤	وفيه ثمان عشرة مسألة
(هل ينظر للأمر الصريح من حيث ظاهره أم ينظر اليه من حيث المقصود منه ؟ الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعا)	١١٩ * المسألة الأولى *
١٥٤ (فصل) وقد أخذ السلف بمقتضى ظاهر الأوامر فاجتهدوا في تحرى العزائم	(الأمر يستلزم الإرادة التشريعية بمعنى المحبة والرضا) وفيه فرق لطيف بين إرادة التشريع ولإرادة التكوين ، وجمع بين نصوص الشريعة في إرادة الخير والشر
١٥٥ (فصل) والأمر غير الصريح منه ما يجرى مجرى الصريح ومنه ما هو أضعف منه في الاعتبار	١٢٢ * المسألة الثانية *
١٥٧ (فصل) في تفرقة الفقهاء بين غصب الرقاب والتعدى على المنافع بناء على الفرق بين النهى الاصلى والنهى التبعى	(الأمر بالمطلق يستلزم القصد الى تحصيله)
(المسألة الثامنة) ١٦٣	١٢٦ * المسألة الثالثة *
(اذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الاول لا للتابع) ومثال ذلك العقد على الاصول والعقد على المنافع	(الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد) (المسألة الرابعة) ١٣٠
١٧٦ (فصل) في تقسيم المنافع الى تابعة ، والى مستقلة والى ما فيه الشائبتان	(الأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه) (المسألة الخامسة) ١٣٠ .
١٧٩ (فصل) وعلى هذا الاصل تركب فوائد ١٨٣ (فصل) ومن الفوائد فى ذلك	(قد يوضع الطلب الجازم فى صورة التدب أو الاباحة ، لإحالة على باعث الطبع أو وازعه)
(المسألة التاسعة) ١٩١	١٣٤ (فصل) هذا الاصل وجد منه بالاستقراء جمل
(اذا اجتمع المأمور والمحظور وليس	١٣٥ (المسألة السادسة)
	(الأمر المطلق تختلف مراتبه بين الايحباب والتدب بالاجتهاد ، وكذلك النهى يختلف)
	وقد يراد من كل منهما غاية وأقصى مراتبه ، فيقترن به الوعد أو الوعيد ،

صفحة	صفحة
٢٣٥ (فصل) ومن فوائدها أنه ليس كل مباح ينقلب طاعة بالنية	أحدهما تابعا فهل لكل حكمه، أم للاجتماع أثره ؟
٢٣٨ (فصل) ومن فوائدها دفع إشكالات قد ترد على بعض النصوص	١٩٨ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
٢٣٩ ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾	(إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر)
(في بيان وجهة النظر الصوفية في التسوية بين الواجب والمندوب ، وبين الحرام والمكروه)	٢٠٤ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾
٢٤٤ (فصل) ومن هنا يفهم معنى توبة النبي عما دون المرتبة العليا من الأفعال	(يجوز اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر لا وصف بالتبعية)
٢٤٧ (المسألة السابعة عشرة)	٢٠٧ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾
(ينبغي عند امتثال الأمر والتواهي تقديم حق الله على حق النفس)	(يجوز اجتماع أمر ونهى أحدهما راجع للأصل والآخر لا وصف)
٢٥٧ (فصل) وحق غيرك من العباد داخل في حق الله عليك	٢٠٨ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾
٢٥٧ (المسألة الثامنة عشرة)	(في تفاوت درجات الأمر وأنه ليس للوجوب باطلاق ولا لغيره باطلاق)
(الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع الى جهة الأصل والآخر الى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون أو هناك تفصيل ؟)	٢١١ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾
٢٦٠ - الفصل الرابع في العموم والخصوص	(الأمر بالأصل ليس أمرا بأوصافه . فان لم تثبت بدليل آخر فهي بدعة)
وفيه سبع مسائل :	٢١٧٠ ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾
﴿ المسألة الاولى ﴾	(المباح بالجزء ان كان مأمورا بالكل فهو مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظورا بالقصد الثاني . وان كان منها بالكل فهو محظور بالقصد الأول ، وقد يصير مطلوبا بالقصد الثاني)
٢٦٠ ﴿ المسألة الاولى ﴾	٢٣١ (فصل) في فوائد فقهية تبنى على هذه المسألة : منها أنه ليس كل مباح يطلب تركه اذا أدى لمفسدة
القضايا الجزئية اذا عارضت القواعد العامة انقطعية أولت أو أهملت)	

صفحة	صفحة
٣٠٨ - الفصل الخامس في البيان والاجمال	٢٦٤ (فصل) وهذا الموضع كثير الفائدة
وفيه اثنا عشرة مسألة	٢٦٥ ❖ المسألة الثانية ❖
❖ المسألة الاولى ❖	(القواعد الشرعية إجارية على العموم
(النبي مبين بقوله وفعله وأقراره)	العادى لا الكلى)
❖ المسألة الثانية ❖	٢٦٨ ❖ المسألة الثالثة ❖ -
(العالم وارث النبي فيجب عليه البيان)	(العموم إما في المعنى الوضئ وإما في
❖ المسألة الثالثة ❖	المعنى المراد بحسب المساق)
٢٦١ (ويكون ياتى بالقول والفعل أيضا)	٢٧٦ (فصل) ويتبين هذا بالظر في الامثلة...
❖ المسألة الرابعة ❖	٢٧٨ (فصل) التخصيص إما بالتصل أو
٢٦١ (في الفرق بين البيان القولى والبيان	بالتفصل . وكلاهما بيان للمراد الذى
الفعل) (وأن كلاهما أبلغ من وجه)	وضت العبارة له اما لغة أو شرعا ،
٢٦٤ (فصل) فلا يصح اطلاق القول	لاعلى الوجه الذى ذكره الاصوليون .
بترجيح أحد البيانين	٢٨٩ (فصل) فيما يبنى على ذلك من الاحكام
❖ المسألة الخامسة ❖	٢٩٢ ❖ المسألة الرابعة ❖
٢٦٥ (يجب على المدين أن يكون فعله	(الرخص لا تخصص عمومات الغزائم)
مصدقا لقوله لا عندسد الذرائع)	❖ المسألة الخامسة ❖
❖ المسألة السادسة ❖	٢٩٥ (وكذلك سائر الاعذار لا تخصص
٢٦١ (من مقاصد الشرع عدم التسوية	عمومات الغزائم)
بين التدوب والواجب عملا واعتقاداً)	❖ المسألة السادسة ❖
٢٦٦ (فصل) والفرقة بينهما تحصل بأمور	(يثبت العموم اما بالهيفة واما
٢٦٦ (فصل) وكذلك لا يسوى بين التدوب	باستقراء الوقائع الجزئية)
وبعض المباحات في الترك المطلق	٣٠٤ (فصل) وبالطريق التى تثبت
من غير بيان	جزئيات لا يصح فيها ولا قياس
❖ المسألة السابعة ❖	٣٠٦ ❖ المسألة السابعة ❖
٢٢٩ (المسألة السابعة)	(العمومات المتكررة في الشريعة من
(ولا يسوى بين المباح والتدوب في	غير تخصيص لا قبل التخصيص)
الفعل ولا يئنه وبين المكروه في	٣٠٧ (فصل) فيصح العمل بها قبل البحث
(الترك	عن التخصيص قطعا

صفحة	صفحة
٣٣٧ ﴿ المسألة العاشرة ﴾	٣٣١ ﴿ المسألة الثامنة ﴾
(يجب بيان الاحكام الوضعية أيضا بالفعل المطبق للقول)	(ولا يسوى بين المكروه والحرام ولا بينه وبين المباح)
٣٣٧ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾	٣٣٢ (فصل) ويتفرع على هذه المسائل
(بيان الصحابي حجة فيما يرجع إلى اللفظ وأسباب التنزيل)	أنه ينبغي لمن يقتدى به ترك المتدوب أحيانا أو اخفاؤه
٣٤١ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾	٣٣٦ ﴿ المسألة التاسعة ﴾
(ليس في الشريعة مجمل عما يتعلق به التكليف)	(ولا يسوى بين الواجبات وغيرها من الاحكام . وكذلك المحرمات)

الطرف الثاني في الادلة على التفصيل

— الدليل الأول الكتاب العزيز —

وفيه أربع عشرة مسألة

صفحة	صفحة
لسان الاولين وسكت القران عن تكذيبه فهو حق)	٣٤٦ ﴿ المسألة الاولى ﴾
٣٥٥ (فصل) ولا طراد هذا الاصل اعتمده النظار	(القرآن ميسر لفهم مع كونه معجزا)
٣٥٨ (فصل) والسنة كالكتاب في هذا الاصل أيضا	٣٤٧ ﴿ المسألة الثانية ﴾
٣٥٨ ﴿ المسألة الرابعة ﴾	(لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل)
ليس في القرآن ترغيب بغير ترهيب ولا عكسه)	٣٥١ (فصل) ومن ذلك معرفة أحوال العرب في عصر النزول ان لم يكن هناك سبب خاص
٣٦٠ (فصل) وقد يغلب أحدهما بحسب المواطن)	٣٥٢ (فصل) وكذلك يقال في علم السنة
	٣٥٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾
	(ما جاء في القصص القرآني على

صفحة	صفحة
فيشترط في صحة الظاهر موافقة اللغة وعدم موافقة الشرع)	٣٦٥ (فصل) ولذا ينبغي للسكف أن يكون بين الحرف وانرجاه
٣٩٤ (فصل) وشرط الباطن موافقة اللغة وشهادة الشرع . ومن هنا بطلت التأويلات الباطنية	٣٦٦ (المسألة الخامسة)
٣٩٦ (فصل) وما نسب الى ابن عباس في تفسير فوائهم السور مشكل ان صح نقله	(تعريف القرآن للاحكام تعريف اجمالي غالبا . ولذا احتاج الى بيان السنة)
٣٩٧ (فصل) وما نقل عن سهل بن عبدالله في تفسير الانداد مؤول	٣٦٩ (فصل) فلا ينبغي الاقتصار على القرآن عند الاستنباط منه دون النظر في شرحه وهو السنة . . .
٣٩٩ (فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره	٣٦٩ (المسألة السادسة)
٤٠٣ (المسألة العاشرة)	(القرآن فيه بيان كل شيء ولو بنوعه أو جنسه)
فهم المعنى الباطنية إما بالاعتبار القرآني . وهو مقبول . أو بالاعتبار الوجودي وهو عمل نظر	٣٧٥٠ (فصل) فكل مسألة يطلب عليها على القطع يجب الرجوع الى أصلها في القرآن
٤٠٦ (فصل) وللسنة في هذا النمط مدخل	٣٧٥٠ (المسألة السابعة)
٤٠٦ (المسألة الحادية عشرة)	(في تقسيم العلوم المضافة للقرآن)
المدنى مبنى على المكى . وكذلك كل متأخر في النزول مبنى على المتقدم	٣٨٢ (المسألة الثامنة)
٤٠٨ (فصل) وللسنة هنا مدخل	(في أن للقرآن ظهراً وبطناً)
٤٠٩ (المسألة الثانية عشرة)	٣٨٦٠ (فصل) في تحديد الظاهر والباطن وأن المعاني العربية والمتنازع البلاغية من قيل الظاهر وأما الباطن مفزى السكلام وعبرته ، ومقاصد الاحكام وأسرارها
(تفسير القرآن باعمال السان أو بالتكلف فيه ليس من نهج السلف)	٣٩١ (المسألة التاسعة)
٤١٣ (المسألة الثالثة عشرة)	(واكمل من الظاهر والباطن شرط
(لا بد من رد أول السكلام على آخره ، وآخره على أوله ، ليعلم مقصوده)	

صفحة	صفحة
٤٢١	وفيها نموذج من التفسير لسورة البقرة
(المسألة الرابعة عشرة)	وسورة المؤمنين
(في القول في القرا ن بالرأى ، وأن	٤٢٠ (فصل) وهل القرآن كله كلام واحد
منه ما هو جائز وما هو ممنوع	أم كل سورة وحدها ؟
(فصل) والأولى التحفظ	٤٢٣
من التفسير بالرأى إلا عند الضرورة	



۲۰۵۵	داخل منبر
الوقت ۱۰	فوق منبر
ج	کتاب منبر

الموافقات



اصول السريعة

لأبي إسحق الشافعي

وهو رابعهم زمامي النبي الفراء الحمد للذي المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد غنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة البخارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر
لها صمما : مصطفى محمد

كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من المواقفات

۲۰۰۵۵	داظم نمبر
الف :	فن نمبر
	تکامل نمبر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظريه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل .
وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (١) في كليات^(١) تتعلق بها ، و (ب) في العوارض اللاحقة لها
والأول يحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾^(٢)

لما انبنت الشريعة على قبيد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

(١) وسيدكرها في أربع عشرة مسألة . وقوله (وفي العوارض) وسيدكرها
في خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الامر والنهي ، العموم
والخصوص ، البيان والاجمال

(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية .
بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد
الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للاحكام عن النظر لأمريّن معا : فلا يستغنى
بالنظر في الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر في الوقت نفسه للقاعدة الأصولية
التي تعتبر كلية لها يعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع
في مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجريها في الجزريات دون أن ينظر في الدليل
الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معها . وقد ساق المصنف تميداً
لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة^(١) في أبواب الشريعة

الخ (ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن النخ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المألوف في مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشريعة التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الفرر وقاعدة الربا مثلا . والغرض التعميم ، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسله باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة . فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الامر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أخذت من استقرارها : هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث ، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها وية ن بها طريق إجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرارها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفنقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها ، وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهو أنه هل يصح إذاً للمجهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفى بالكليات ؛ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أء مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئى تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً^(١) أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه، بل هى أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) وقال: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وفى الحديث: «تُرَكِّبُكُمْ عَلَى الْجَادَةِ» الحديث^(٢)! وقوله: «لَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا هَالِكٌ»^(٣) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات^(٤) وهى أصول الشريعة فاتحتها مستمدة^(٥)

على ما بعده منها، وهكذا، فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الإضافية لإكتفاء بالكليات؛

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منها معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كاصلاً عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فله دره ما أسد نظره؛ ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر فى هذه الأطراف فيه جملة الفقه). وسأبى لهذا البحث بقية فى كتاب الاجتهاد فى المسألة الثالثة عشرة

(١) أى كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتماه: (منهج عليه أم الكتاب). وفى رواية (تركبكم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الأعراب والغلبان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير

(٤) أى الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التى تدرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهى أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً

من تلك الأصول الكلية — شأن^(١) الجزئيات مع كليتها في كل نوع من أنواع الموجودات — فن الواجب اعتبار^(٢) تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليتها . فن أخذ بنص مثلاً في جزئ^(٣) معرضاً عن كليه فقد أخطأ^(٤) . وكما أن من أخذ بالجزئ معرضاً عن كليه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلي إنما^(٥) هو من عرض الجزئيات واستقراءها ، فالكلي — من حيث هو كلي — غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بوجود في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات ، حسبما تقرر في المقولات . فإذا الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئى وقوف^(٦) مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التي يحفظها يتنظم أمر المعاش والمعاد

(١) أى أن تكون متفرعة عنها ، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوما لهذه الأنواع
(٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخرين . وإلماً صح الحكم على الجزئى
(٣) حقيقى أو إضافى . أى سواء كان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه ، أم كان قاعدة مما يدرج تحت كلى أعم منه

(٤) أى قد يدركه الخطأ . وإلا فقد يصادف الثواب ، فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وإن لم يخطئ النتيجة

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلي . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلي بعد ما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف
(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى^(١) هو مظهر العلم به . وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا إلا لكون^(٢) الكلى فيه على التمام وبه قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض^(٣) . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يؤدى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته^(٤) للكلى أو توم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما^(٥) نأخذ من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لا يمكن أن يتضمن ذلك الجزئى جزءا من الكلى^(٦) لم يأخذه المعتبر جزءا منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى ، ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك^(٧) ، والجزئى كذلك أيضا ، فلا بد من اعتبارها معاً فى كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الإضافى

(٣) أى الأعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الأعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضاً عنه . وهو تناقض

(٤) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئى ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيقى ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءا منه) أى بما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضا

الجزئى. إلا مع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع^(١) . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها ، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم^(٢) . فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخاف ، وجد أولم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك . فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس بجزئى له ، كالتماثيل وأشباهاها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضرورات معتبر شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا التقطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع (وكونه من عند غير الله لو وجدوا فيه اختلافاً^(٣) كثيراً) فما فائدة اعتبار

(١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده معطرداً ويلغى الجزئى . فلا بد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتماه بالنظر فى الأدلة الجزئية . وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر احنوى الذى لا يثبت بدليل خاص . بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض . بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام ، وأن تخاف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرجها عن كونه كلياً ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلاً فلما يخرج للجامعى أو جالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الاصول الثلاثة اه

(٣) بحيث تكون الاشياء يجمعها كلى واحد . وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تعارض أحكامها وتتناقى وذلك غير واقع فى الشريعة قطعاً

الجزئى بعد حصول العلم بالكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعتبرة ، فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الإطلاق خروما للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالثقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم فى اشتراك^(١) الجماعة فى قتل الواحد . ومثله^(٢) القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة فى رجل واحد قلاوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظا للنفس . فهذا اجتهد عمر حيث قال : (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا) لأنه فهم جهة الحفظ التى قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان مترددا فيه حتى قال له على : أرأيت لو اشتراك جماعة فى سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم . قال : فكذا هنا . لحكم بالقتل . أما القتل بالثقل فقد ورد فيه قصة اليهودى الذى قتل الجارية على أوضح لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لما منع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكنف بالنص الذى أشرنا إليه فى الحديث لما منع فى الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس فى الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس فى السبب

(٢) فالمحافظة على الضرورى وهو الدين هنا فى الصلاة مثلا إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضرورى ما كان يرخص فى القعود مثلا للريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للريض القادر بمشقة ، فلم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها فى الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لآدى إلى الضيق والخرج

في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لمزائم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات ^(١) من القواعد المانعة ؛ كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلام ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها ^(٢) لا دخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات ^(٣) أيضاً . فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبحسب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك ^(٤) ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء ^(٥) بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم ، بل كان مع ذلك المخرج واقعاً ، والمصلحة تفوت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوعة قطعاً . فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيما ، للنهاية ، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة بالحاجيات ، فاستثنت من القواعد التي تقتضي منعها كالفرر في القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أي بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه

(٣) أي قد يؤدي الإخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر . مثال الأول إذا لم نبح التميم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً . أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم . ومثال الثاني ظاهر

(٤) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها

والنصفة المطلقة في كل حين ، وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لمخلت مفاسد ، ولفات مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن^(١) هذا على الكمال

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس . وهو منتهى^(٢) نظر المجتهدين بإطلاق ، وإليه ينتهي طلقهم في مراعى الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلى لا ينخرم بجزئى ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح فى نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر فى الكلى بحسب جريانه فى الجزئى أو عدم جريانه ، وينظر^(٣) فى الجزئى من حيث يردّه الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

(١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فيضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئى أيضاً نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئى من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُحْبَره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا^(١) بها على الجزئى ، واعتبروا الجزئى^(٢) أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء ، فن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره معاً لأننا نقول : إن ذلك من جهتين^(٣) ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل^(٤) جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر^(٥) الجزئى إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه ، بل لابد من النظر في حالة الشخص أولاً . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الاحسان في التمثيل (١) فقالوا إنه شفاء قطعاً

(٢) فهذا الجزئى من التجربة في بعض الاشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لا يجرى اطرادها على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً . فقد أعملوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى ؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن بهلة أخرى ، فأنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال (٤) أى بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلى (٥) معنى اعتبار الجزئى الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذى هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للدلالة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكلية فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكل في تخصيصه للعام الجزئي ، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مر منه أمثلة في أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ . وحقيقته ^(١) نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً ^(٢) أو ظاهرياً ، فإن كان قطعياً فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه ، كما في المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف خبره ، فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الاسهال ، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي ، وهو جزئي نفع العسل في الاسهال . ولا يشتبه عليك الأمر ففهم أن كلمة العام تنافي طلبة الجزئي المجعول صفة له . لأن عمومها جاء لعدم كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي ، كصلاه ، أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كمثاله . بخلاف أصل القاعدة الأصولية فإنها لا تخص باباً ، دون باب ، كقاعدة (الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع) مثلاً . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أي فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهي الجزئيات . وبالأمرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل ! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أي يكون قطعي الدلالة ، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار ما لا شك فيه . ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة .

في اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولا . فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضا . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلا ، وقسم لا يضاده ولا يوافق ، فالجميع أربعة أقسام (فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثاني) وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فأعماله أيضا ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة ^(١) من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله تعالى : (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » ^(٢) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منه في الشريعة كلها ، في وقائع جزئيات ^(٣) ، وقواعد كلييات ^(٤) ؛ كقوله تعالى : (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا) (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ) والظني ما يقابل ذلك . وهذا في الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضا منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني ، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين قوله . (كل دليل) ليس على عمومها لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت

(١) وهي كثيرة كالمحافة والمحاضرة والملازمة والمنابذة والمزابة وغيرها

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما في الآيات الثلاث

(٤) كما في التعدي على النفوس وما بعده ، فانه كما قال - معنى في غاية العموم في

الظنى إذا خالف قطعيا وجب رده . فإن لم يوافق ولم يخالف فتردد ١٧

لِتَضِيْعُوا عَلَيْنَ) (لا تُضَارَّ الدِّةُ بِوَكْدِهَا) الآية ! ومنه النهى عن التعدى على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ما هو فى المعنى إضرار أو ضرر . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال ، فهو معنى فى غاية العموم فى الشريعة لامراء فيه ولا شك . وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدت كلها كذلك ^(١) (وأما الثالث) وهو الظنى المعارض لأصل قطعى ولا يشهد له أصل قطعى ^(٢)

فردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : « أحدهما » أنه يخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها ؟ « والثانى » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثّلوا هذا القسم فى المناسب الغرب ^(٣) بن أقي ^(٤) بإعجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لا شك فيه فهو قطعى فى قواعد كليات . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) راجع له ، فهو من الظنى الراجع الى قطعى

(١) الا النادر الذى يكون غالبا فى الاخبار ؛ كما فى القصص عن بنى اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشرط الساعة ونحوها ، كأحاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود) (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأتاجم) . وسيأتى له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لأصل قطعى (٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظنى . وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أى قطعى ، لأنه الذى يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعى فانه لا يعقل تعارض قطعيتين . فان وجد ما ظاهره ذلك أول كاسيأتى له فى مسألة رؤية البارى (٣) الغرب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغرب ، ومعلوم الالغاء ، والملائم . فالغرب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفى الملائم منه خلاف . أما الغرب الذى هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائمه ، فان ذلك إنما هو فى أقسام المرسل . وسيأتى للمؤلف فى الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء فى باب القياس . فالمراد بالغرب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذى قالوا فيه وفى معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إعجاب الشهرين — مثلا لمعلوم الالغاء لا للغرب . فليراجع المقام فى كتب الأصول

(٤) أقي بعض العلماء ملكا جامع فى رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من أمراته ، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضريين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن ^(١) من جهة الدليل الظني ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً ، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والطاهري — وإن ظهر من أمره يبادىء الرأي عدم المساعدة فيه — فذهب راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض (وكَوْنُ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) . وإذا ثبت هذا فالطاهري لا تناقض ^(٢) عنده في ورود نص يخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى ؛ أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علمناها أو جهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مخلصاً فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله (فلا بد من رده) أي كتمان هذا

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية . فالتنقيص على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض

الظنى إذا خالف قطعياً وجب رده . فإن لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢٩

الكتاب ؟ أم لا ؟ فقال الشافعى : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجاً بحديث فى هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلوه ، وإلا فردّوه » (١) فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق (٢) وسيأتى تقرير ذلك فى دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة (٣) أصل فى السلف الصالح ، فقد ردت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث (٤) « إِنْ الْمَيِّتَ يَعْذِبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) . وردت حديث (٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغاني فى رسالة الموضوعات : (إذا رويتم — ويروى إذا حدثتم — عنى حديثاً فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ . وفى جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما فى الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهى أن مخالفة الظنى لاصل قطعى تسقط اعتبار الظنى

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاء الحمى) عن الستة — والرواية التى هنا أخرجهما ابن حجر فى التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولهما عن عمر (ان الميت يعذب ببكاء الحمى) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها فى كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختنس موسى بالكلام ، وإبراهيم بالخلعة ، ومحمداً بالرؤية اه من الشفاء مع شر حملنا على

الأبصار) وإن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده ^(١) إلى أصل آخر لا يناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به ^(٢) عن الدين . فلذلك قالوا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضاً خبر ^(٣) ابن عمر في الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يهدت عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعي : أن الأمر كله لله ، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً ، ولا طيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام ، فآخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

(١) أي فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعي . على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية (لا تدركه الأبصار) فلا يكون مما نحن فيه .
(٢) تقدم في المشقات تفصيلاً بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض .
ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك ؛ فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً ، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً ، وقد علت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه الحرج ، لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء ، وهو الذي يسع ماء قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث ، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الاشجى . راجع شرح التحرير في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد)

(٣) (إنما الشؤم في ثلاثة : في الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخاري ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد ، والفرس ألا يغزى عليها في سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس المحصر حقيقياً . وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية

الطنى إذا خالف قطعياً وجب رده . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢١

والأنصار ، فاختلفوا عليه إلا مهاجرة الفتح . فأنهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد فى رأى اجتهدى إلى أصل قطعى ، قال عمر : « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نرى من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضاً ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك برعى العدو المجدة والعدو الخصب ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبر بحديث ^(١) الوفاء الحادى لاعتبار الأصولين

وفى الشريعة من هذا كثير جداً ، وفى اعتبار السلف له قل كثير . ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار . ألا ترى إلى قوله فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولا أدرى ما حقيقته ؟ » ، وكان يضعه ، ويقول : « يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ » ^(٢) ، وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله فى حديث خيار الجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجبول المدة ، ولو شرط أحد الخيارات مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟ ^(٣) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة ^(١) (لا عدوى ، ولا طيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجنوم فرارك من الأسد) فى نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفى إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التى أجرى الله العادة بافضائها إلى المسببات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى ، وهو طهارة فله . ومع ذلك فما بال العدد ؟ وما بال التراب ؟ مع أنهما لا يراعيان فى غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية فى لعاب الكلب بسبب لعقه لدره بلسانه كثيراً ، وفى برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس فى كتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث ^(١) الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس في التملك ^(٢)

قيل : الطلاق يعلق على الفرر ، ويثبت في المجهول ^(٣) ، فلا منافاة بينهما ، بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكا أهل اعتبار حديث ^(٤) : « مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَ مٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ » وقوله : « أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَيْكَ دِينَ » الحديث ^(٥) لمنافاته للأصل القرآنى الكلى ^(٦) ، نحو قوله : (أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَمَى) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلا على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام ^(٧) قبل القسم لمن احتاج

(١) المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار) أخرجه الستة . رواه عنهم في التيسير . والكلام مستوفى في هذا المقام بشرح الزرقاني على الموطأ

(٢) تملك الزوج لزوجته عصمتها ، فله الرجوع مادام في المجلس

(٣) فانه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضا مبثوث في الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : لابل ذبحت أو غنم ذبحت من التينة قبل قسمها . وهذه هى التى ورد فيها الامر بإكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم في التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجازه مالك تعويلا على الاصول المرعية ، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

الظنى إذا خالف قطعياً وجب ردّه . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢٣

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث^(١) فيه ، تعويلاً على أصل^(٢) سد الذرائع^(٣) . ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرة؛ للأصل^(٤) القرآنى فى قوله : (وأمهائكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) وفى مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر^(٥) التفهية فى الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع فى المسألة . ورد خبر^(٦) القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول

المفعل جرابا من الشحم فى غزوة خيبر ، واختص به بمحضه صلى الله عليه وسلم . ينه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذى وأبو داود والنسائى

(٢) أى وسد الذرائع أصل مقطوع به فى بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوافى فى هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبى حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اهـ وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقانى على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير فى فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للجمل ، أو تقييد للطلق . ففعل له وجها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى فى بئر والنبي عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس التفهية فى الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهى لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا ، لانه ما يخرج من أحد السيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبرى . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظنى لمخالفته القطعى ؛ بل من العمل بظنى هو الخبر ، فى مقابلة ظنى هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أفرع بين ستة بمالك أعقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنتين فأجازتعهما وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظني ، والعتق حل في هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في الحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة — قال : ومشهور قوله والذي عليه المول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب ، قال ^(١) « لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين : « أحدهما ، قول الله تعالى : (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) » الثاني ، أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . وحديث العرايا ^(٢) » إن صدقته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك رده وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث ^(٣) المصراة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل ^(٤) « الخراج بالضمان ^(٥) » ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله

(١) أي تعليلا لقول مالك السابق : (جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟)

(٢) تعليق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)

(٣) عن أبي هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لاتصروا الابل والغنم . ومن اتباعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئا ما ، لأنه ضامن ، والغلة بالضمان . والأصل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضى ألا يدفع في اللبن قل أوكثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد

الظنى إذا خالف قطعياً وجب ردّه . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢٥

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه :
لأنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادة بأن له أصلاً
متفقاً عليه يصح رده إليه ، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر . وإذا ثبت هذا
كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لا يشهد له أصل قطعى ولا يعارض أصلاً
قطعياً — فهو فى محل النظر ، وبابه^(١) باب المناسب الغريب . فقد يقال : لا يقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للبشرى ، لأن العبد لو هلك هلك
فى ضمانه ، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اهـ يعنى وهو يقتضى أن اللبن للبشرى
فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولاً) بأن حديث المصراة أقوى
من حديث الخراج بالضمان (وثانياً) بأن اللبن المصرى كان حاصله قبل الشراء فى
ضرعها ، فليس من الغلة التى إنما تحدث عند المشترى ، فلا يستحقه المشترى بالضمان
فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعته شرح نيل
الأوطار للشوكانى مبسوطاً ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطاً ، فذلك قال بأن
له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر . والممول عليه عند المالكية أنه
يرد صاعاً من غالب قوت البلد . وقالوا إن التمر فى الحديث لأنه كان غالب قوت
المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب
الحكم على وقته ، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو
جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والا لكان ملائماً ، وإنما ثبت
بالقياس ، ومثاله أن يقال فى البات فى مرض الموت لثلاث ترث زوجته : يعارض
بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، لحكم بدم إرثه . والجامع كونهما
فعلاً محرماً لفرض فاسد . فهو مناسب غريب ، فى ترتيب الحكم عليه مصالحة ، وهو
زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل
إنما ثبت بالقياس المشار إليه . وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه فى
الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث ، فانه ظنى لم يشهد
له ولم يرده أصل قطعى ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ماعهد فى مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ،
وهذان يوهنان التحك به على الإطلاق ؛ لأنه فى محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك
ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع ،
إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود .
ولقائل أن يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت فى تفاصيل الشريعة ،
وهذا فرد من أفرادها ، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن
عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل
بالظن ، وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث » ^(١)
وقد أعمل العلماء المناسب الغريب فى أبواب القياس وإن كان قليلا فى بابه ، فذلك
غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بإقامة الدليل القطعى على
صحة العمل به ، كالل دليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل
المراد ماهو أخص ^(٢) من ذلك ، كما تقدم فى حديث « لا ضرر ولا ضرار » ^(٣)
والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى يخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به فى وجهى الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر
العلماء المشبه به فى باب القياس فليكن شبهه هنا معتبرا فى الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق فى معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه
الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه
من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر
الواحد فخير القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الأصوليون
لأبالمعنى المراد هنا ، لأنه لم يتفق فى معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

* المسألة الثالثة *

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :
 (أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكافين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة ^(١) عن حكم الأدلة . ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الالهية ، وعلى الأحكام التكليفية

(والثانى) ^(٢) أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدق . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى اذا قد ارتفع التكليف رأسا ، وعدّ فاقده كلبهية المهمة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق ^(٣) العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

-
- (١) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)
 (٢) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الالهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالاول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات
 (٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بالألا تنافى مع قضاياء . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكان لزوم التكليف على العاقل أشد^(١) من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ؛
إذ لا عقل لهؤلاء . يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن
تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن المعتل
أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدي اليه باطلاً

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ؛ لأنهم كانوا
في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون
عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا
يقولون في القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، وإنما يعلمه بشر ، وأساطير الأولين .
بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول ، أو ما أشبه ذلك .
فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى
العقول ، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأشور آخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم
يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعاً في نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث
تصدقها العقول الراجحة ، وتنقاد لها طائفة أو كارهة^(٢) ولا كلام في عناد معاند ،
(١) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لأنه يصادمه ويعقل
خلافه ، بخلاف المجنون مثلاً ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذي عنده أنه
غير مستعد للتكليف ، أما العاقل فمستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشيء ،
ومن تسلب بالآلة ضده ، فبعد الثاني عنه أكد وأقوى

(٢) أى راجحة في ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكراهة غير .
الأكراهة الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي . وقوله (تصديقها) ظاهر في
الاعتقادات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر في العمليات على رأى أهل السنة ، أما
على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى
هذه الأدلة ، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى
أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جاريّاً في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها
تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدينية أو

ولا في تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لأن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه المذكور في كتاب المقاصد ، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً ؛ كفواتح السور ، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجهور ، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب ، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة ، وفيه ما لا يعرفه إلا الله ^(١) . فإين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟ والثاني أن في الشريعة متشابهات لا يعلمن كثير من الناس ، أو لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، كالمتشابهات الأصولية . ولما معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلاً ، أو لا يفهمها إلا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحزبوا أحزاباً ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالاً كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة ؛ كمنصاري نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و « خلقنا » .

ثم من بعدم من أهل الانتماء إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل

الآخرية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتزلة في ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لأن المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً فظهر وجه كون الثاني وجهاً مغايراً للأول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللفظ ، وقوله (فلا تفهمها أصلاً) راجع للأصولية على رأى . وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على الرأى المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأى الآخر

ذلك ناشئ عن خطاب يزل به ^(١) العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو يوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال ^(٢) بناء على أنه مما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأننا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني ^(٣) أن التشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول ، وإن

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهمى بما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أى لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله (على شيء من الأعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الأدلة فع كونها نادرة لا تنافي هذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياء قهوله (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فإن اختلاف الاخبار بالمعاني المتعددة واختلاف المعقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الاخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناوله القرض الثاني في كلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، قهوله (وهذا كما يأتي الخ) ليس المراد به حل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قهوله (وإن فرض أنها الخ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها بما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي ، لاختلافها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة ، وأخبار بمعان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجبى الطبع ^(١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فحاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتأهوا ؛ فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعرابي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء ^(٢) من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إني أجد في القرآن أشياء تختلف ^(٣) على . قال : (فلا أنساب بينهم يومئذ

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجماء ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجماء المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أى فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلام في أن نافع جاهل كان من

ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتمون الله حديثاً) (ربنا ما كنا مُشرِكين) فقد كتموا فى هذه الآية . وقال : (بناها رفع سَمَكُها فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دَحَاها) فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال : (أُنْتُكُم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومينِ — إلى أن قال : ثم استوى الى السماء وهى دُخان) الآية ١ فذكر فى هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيماً) (عزيزاً حكيماً) (سميعاً بصيراً) فكانه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنساب بينهم) فى النفخة الأولى ، ينفخ فى الصور (فصَقَ مَنْ فى السموات وَمَنْ فى الأرض إِلَّا مَنْ شاء الله ، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم فى النفخة الآخرة) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . وأما قوله : (ما كنَّا مُشرِكين) (ولا يكتمون الله حديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا نقول « ما كنا مشركين ، فخم على أفواههم ، فتنتطق ألسيهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثاً ، وعنده (يودّ الذين كفروا وعصوا الرسولَ لو تسوى بهم الأرض) . وخلق الأرض فى يومين ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن فى يومين آخرين، ثم دحا الأرض

الطاعنين ، أم طلب أن يزيل شها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل سؤاله فى قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلي نظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف فى الجزء الثالث من الاعتصام يحكى عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فإذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخارى عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفى شرح القسطلانى لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج . فاجتمع الكلام أوله وآخره

أى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما — فى يومين ، فخلقت الأرض وما فيها من شئ ، فى أربعة أيام ، وخلقت السموات فى يومين . وكان الله غفوراً رحيمًا سَمَّى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرَدِّ شَيْئًا إلا أصاب به الذى أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام ما قال فى الجواب

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من يابه . وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا) وفى كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد آلف الناس فى رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل طلبه فى مظانه

﴿ المسألة الرابعة ^(١) ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها . وهذا لا نزاع فيه : إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران : اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها فى الخارج

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشئ الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب المح) المذكورتين فى الأصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه . يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم فى مثل صحة الصلاة فى الدار المغصوبة . فهدأ ولا بيان الاعتبارين : العقلية والخارجية ؛ ثم ردد الكلام فى أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعنى أن المطلوب بتحصيله هو نفس الأمر العقلي . لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه ، وإلا لكان تكليفاً بالتحال ، بل غرضه ما صرح به بمذيقوله (إذا أوقفنا الفعل فى الخارج عرضناه على المعقول الذهنى . فإن صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضاً فى أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو يتركه أو الخير فيه يستبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعادات ، من الأنكحة والبيع (في الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً مصرف إلى المعقول الذهني يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية ، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضي النهي ، أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار ، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لاتعدد فيه ، وذو جهة واحدة لاتعدد فيها ، لأن التعدد إنما يبي من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهي شيء واحد ، وحيث لا يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً . فتلا الصلاة في المكان المغصوب صحيح متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما يتعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئ أي نوع ، كما في زيد مثلاً ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معبرة جزئاً منه أو كجزء — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيميات وأحوال ، معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء ، ففي مثل الصلاة في مكان معصوب يعتبر الشرع الانعاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

هل تنصرف الأدلة الى المعقول الذهني ، أم الى المعقول الخارجي ؟ ٣٥

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة في الدار المنصوبة ، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الأدلة الى أي الجهتين هو ؟ ألجهة المعقولة أم لجهة الحصول في الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى خلاف النصوص في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . وأدلة المذاهب منصوص اعليها مبينة في علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين

فما يدل على الأول أمور ^(١) :

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو الخير فيه إما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهني في الاعتبار ، لأننا اذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثاني أن يقول : إن المقصود من الامر والنهي والتخيير إما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها ، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب ؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التمثل بل الاتقياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فكون فاسدة . وهكذا كل مأمور به أو منهي عنه في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً ، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في في الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظيرين ، وتظهر غرارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه في هذا الفن ، رحمه الله . وسيأتي لل المؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر ووضح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجع إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثاني والثالث وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثاني)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أ كانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك ^(١)

(والثاني) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزم ^(٢) شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلتقي فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثاني أن يقول : لو اعتبرنا المعقول النحني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية باطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة ، وهو من هذا النمط ^(٣) كذلك كل فعل سائق في نفسه وفيه تعاون ^(٤) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، الى ما أشبه ذلك ؛

(١) أى ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج ، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج . فان اقترن بها موجب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما - كما ترى - كأنه مجرد دعوى ، كلام في مقابلة كلام

(٢) أى لو اعتبرنا الخارج في المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبي . يعني وأتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الاحكام الشرعية

(٣) أى لوحظت فيه الاوصاف الخارجية قطعاً ، وإلا لما صح منعه

(٤) بالكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالاصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائق يتحيل به إلى ممنوع ، كبيع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع بما اعتبر الشارع فيه الاوصاف الخارجية وبني حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والألوانع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً . فقوله (ولم يصح النهي) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الاوصاف) وليس مقابلاً له ، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الاوصاف الخارجية

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد . ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا فى النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً ^(١) بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وأزموا المخالفين أن يقولوا بطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما ^(٢) فى الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) لأنهما إذا تلازما فى الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى ^(٣) لم يكن العمل الصالح صالحاً ^(٤) فلم يكن ثم خلط خلط عمليين ، بل صار عملاً واحداً : إما صالحاً وأما سيئاً ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد ^(٥) فى المكلفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل فى الذهن لافى الخارج

ولصاحب الثانى أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية

(١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً ، كالحج والجهاد مثلاً فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجى مما يلزمه العمل السيئ ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه . أى فإذا اعتبر العمل السيئ وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عمليين ، وتبقى وصف كل منهما بالصالح ومقاله

(٣) لعل الأصل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتى فى جواب الاشكال عن الآية (كالوصف للآخر)

(٤) لو زاد هنا جملة (أو السيئ سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاً وإما سيئاً)

(٥) أى كما يجرى فى الأمور العبادية يجرى فى العادات كما سيقول بعد فى الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تُفعل ^(١) ولا يُفعل لا يكلف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو طاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلا ؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتخصصات بأمور أخرى . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف ، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج البتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج . وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطالان ، وهي متخصصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعصوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج ^(٢) ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة ، وأمور علي خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلا بالالزام الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعترض بما قال . ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقرن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتحكم في صحة المأمور به وعدمها

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد
فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا
وَأَخْرَسَيْنَاهُ) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ،
وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار بالذهني

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها في
زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف
لآخر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبي
اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة
الوجودية ^(١) فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت
الآية ^(٢) وأما الزيادة غير المبطلّة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج
جارياً مجرى الخطاب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة ،
فعملت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار بالذهني في الجملة . والبحث في هذه
المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية

فصل

و يتصدى النار ^(٣) هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفها لصاحبه حتى يجري
فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجريان فيه

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت
اعتبارها شرعاً كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ،
والترك هنا وصف سلبي صرف ليس بالطهارة للصلاة مثلاً

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما
اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثاني . أما إذا نظر إلى الأمر الذهني

وبين ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا .
فإن كان الثاني فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزام في العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزامنين على المكلف . وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية .
وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية ^(١) ؛ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال .
وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه إلى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتباريا تقديرية ، لاحقيقة له في الخارج . وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والبيع الفاسد لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .
فالخلاص أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا . ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقتزن به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضا متى لوحظ تقيد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان ، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . وهذه المسألة تعلق
بباب الأوامر والنواهي

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » ما يرجع الى النقل المحض . « والثاني »
ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه القسمة هي بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافضل
واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من
النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول
فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما
وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه ^(١)
قيل به ، ومذهب ^(٢) الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما في معناه
راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثاني
الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظري . وقد ترجع الى
الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين في
موضعه ^(٣) من هذا الكتاب بحول الله

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن أحمد ، أولاً ، وسواء
قلنا لإجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر
في حجة الإجماع أولاً ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق ،
أو لا كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضى
لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً
بالضرب الأول بل بالثاني

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه . وإلا رجع لما يناسبه من الضرين

(٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأننا لم تثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العدة ، وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جهة دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذباح ، والبيع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى الى الكتاب وذلك من وجهين : أحدهما ، أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن السبل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي » ^(١) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بمضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره

أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) الى ما أشبه ذلك
 « والوجه الثاني ، أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك
 قال تعالى : (وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ بِهِمْ) وقال :
 (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ عَلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) وذلك التبليغ من وجهين :
 تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وبيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم .
 فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها .
 وتام بيان هذا الوجه مذكور بعد ^(١) إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل
 الأصول ، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس
 وراءه مرمى ؛ لأنه كلام الله القديم (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) وقد قال تعالى :
 (وَزَلَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
 لِلْمُسْلِمِينَ) وقال : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وبيان هذا مذكور
 بعد ^(٢) إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط
 الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأغنى
 بالنظرية هنا ماسوى القلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبير ؛ ولا
 أغنى بالطورية مقابل الضرورية . والثانية قلية . وبيان ذلك ظاهر فى كل مطلب
 شرعى ، بل هذا ^(٣) جار فى كل مطلب عقلى أو قلى . فيصح أن نقول : الأولى

- (١) فى المسألة الثانية من الدليل الثانى وهو السنة
- (٢) فى المسألة الرابعة من السنة فيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما فى السنة
- (٣) أى حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المنطوق الخ
 لا بقيد أن تكون الثانية قلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه أطراد
 ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى
 الثقليات فى خاصيتها وهى أن تكون مسلبة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه ^(١) حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة مام فاعلون ، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . فيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه : هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، وبذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهي المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية ثقلية ، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقد كذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء ، وهي المقدمة الثقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ^(٢) ومقيدة ^(٣) . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي الثقلية ، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجا في الأوسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرحم إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط

(٢) في البعض ، كالقاعدة القائلة : (المرتد يقتل)

(٣) وهو الأكثر ، كما في قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً : وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد غيرهما في المسألة السابقة . ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآخر في المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .
والسألة ظاهرة في الشرعيات

نعم ، وفي اللغويات والعقليات ؛ فإننا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف
الذى يرفع من الأسمين وما الذى ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول .
فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية ، وهى أن كل فاعل
مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر
عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فيعمل ، لأن كل رباعى
على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما
العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم^(١)
وهو العالم فنجد متغيرا ، وهى المقدمة الأولى . ثم تأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا :
كل متغير حادث

لكننا قلنا فى الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين
نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضاً — والأخرى
نقلية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .

والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية ،
فلا تقتصر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلا . ونظير هذا فى العقليات المقدماتُ
المسلمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلما عند الخصم . فهذه خاصية
إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق
مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فإن التأمل يبين حقيقة الأمر
فيه . وأيضا فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى وهو هنا التغير

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب^(١) مطلقا غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ما تجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى ، كالعدل ، والاحسان ، والعفو ، والصبر ، والشكر . فى الأمور . والظلم ، والفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، وقض العهد . فى النهيات . وكل دليل ثبت فيها^(٢) مقيدا غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط ، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها ، فضلا عن كيفياتها ، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها . وأكثر ما يوجد فى الأمور العبادية . وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية ، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه ، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية . ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فتقول : إذا رأيت فى الدينات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا^(٣) بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلا^(٤) لأصل كلى . وبيان ذلك أن الأصول الكلية

(١) أى ومثله السنة ، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الأدلة الواردة مقيدة

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد فى السنة كتابا وسنة ، كما أشرنا إليه آنفا

(٣) كالجهاد ، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الإذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون الخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ، ثم قتال المشركين كافة . خلافا لمن قال أنه فرض . بمكة فانه غلط ، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

(٤) كأنهى عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الإثم والعنوان كما سيقول .

(المسألة الثامنة) الأدلة المكية أصول كلية . والمدنيات مقيّدة ومكمّلة ٤٧ .

التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بمكة .

وأما النفس فظاهره إنزال حفظها بمكة ، كقوله : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ ^(١)) وأشبه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة ^(٢) فقد ورد في المكيات مجالا ، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كآثر الأعضاء ، ومنافعها ^(٣) من السمع والبصر وغيرها ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأسا كآثر الأعضاء ساعة أو لحظة ^(٤) ثم يعود كأنه غطى ثم

(١) وعمل الدليل قوله (إلا ما اضرتتم إليه) أى من محرمات الاكل لحفظ النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم البات في المائدة ، وآيات التبيد في النساء والبقرة وكلها مدنية

(٣) لعله زائد يستغنى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

(٤) قال بعضهم لعل الأصل (لاساعة أو لحظة) كما يدل عليه السياق ، والظاهر أن الأصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلا إلا أنه ورد إجمالا ، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمنا في حفظ النفس كآثر الأعضاء ومنافعها . فما يزيل العقل رأسا يعد مزيلا لجزء من الانسان ، وما يزيل منفعة دواما أو زمنا ما يعد مزيلا لمنفعته . لحرمة حفظ النفس كلى يندرج فيه إجمالا حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعة فما يزيل منفعة ولو لحظة منهي عنه ، كمزيل منفعة أى عضو دائما أو لحظة ، هذا وجه ، ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال (وأيضا فان حفظه على هذا الوجه) أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكمل (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض ، وإن كان في ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهي عن الخمر المذهب العقل

كشف عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان وأما النسل فقد ورد المكى من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ التزوج إلا على الأزواج أو ملك العيّن

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ، وقص المكيل أو الميران ، والفساد فى الأرض ، ومادار بهذا المعنى وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذابات النفوس

رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضرورى حفظ العقل الداخل ضمناً فى ضرورى حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضا مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهى عن الخمر على هذا الوجه الى القسم الثانى فى صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) واما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضرورى الداخل فى حفظ النفس إجمالاً ، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق للمؤلف فى كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى لا يسكر عادة ، كما عد النظر للاجنية مكملًا لحرمة الزنا . وأما ثانياً فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وماعده مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشواً مفسداً ، لانه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى ويتكشف معدود من نفس الضرورى الداخل اجمالاً فى حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه كان المناسب إذا فى التعبير بدل قوله (وأيضاً فإن حفظه الخ) أن يقول المؤلف (اما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضاً) يفيد أن وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وانما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب المدم^(١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففي الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والالتقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الايمان بالله ورسوله . واليوم الآخر ، ليفرغ عن ذلك كل ما جاء^(٢) مفصلاً في المدي ، فالأصل وارد في المكي . والالتقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد^(٣) ويكون مازاد على ذلك تكليلاً ، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل بمعنى الالتقياد . وأما الصوم والحج فدينان من باب التكميل^(٤) على أن^(٥) الحج كان من فعل العرب أولاً وراثته عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها . من الظلم ونقص الكيل ومأمعها ، وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التى تحفظها وتستبقى وجودها ، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً

(٢) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله ، وما الى ذلك . وقوله (فالأصل) أى الايماني

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الالتقياد بالجوارح ، الذى هو أحد ركنى الدين

(٤) ولم نقل لئهما داخلان في كلى الالتقياد بالجوارح فيرجعان الوجه الأول في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الجز ، لأن هذا يستدعى التوسع في معنى الأجمال والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية . وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتألفهم وبهية الاسلام . وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهديب النفس وانقيادها لامتنال الأوامر واجتناب النواهي . فهما من مكملات ضرورى الدين

(٥) هذا الترتيب لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى . وهى أن كل مدنى لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئى أو تكميل لما شرع في مكة : لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجزى إلا في المدينة

منه ما أفسدوا ، وردم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخ رمضان . وانظر في حديث عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكهما التشريع المدني ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ! فلها أصل في المسكى على الجملة ^(٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع ^(٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ) وما أشبه ذلك

﴿ المسألة التاسعة ^(٤) ﴾

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أ كان كلياً أم جزئياً ^(٥)

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : (كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه) قال الشوكاني الحديث متفق عليه . وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا للنسائي . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكنى في إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعا ، وكونه كان خاصا به لا يمنع أن أصل المشروع للصيام كان بمكة .

(٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج (٣) بل هو أعلى فروعه .

كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماعى أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ، لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف . فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئ فأنه يعتبر عاماً . ولذا تجدد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جلية . وكان يمكن هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويجعل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أي في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في أوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : (خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وأشباه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً فهو المطلوب . وإن كان جزئياً فيحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة : منها عموم التشريع في الأصل ؛ كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) (وأنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرم القطع به ما جاء^(١) من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث « بُعِثْتُ لِلْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً باطلاق لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قال : (فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عمومًا أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي . فقال : (لَكَ لَا) ولذلك قال : (لقد كان لكم في رسول الله أَشْوَءٌ حَسَنَةٌ) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبية المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك^(٢) لم يخرج من شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . ففيه أحق أن تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصورة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول بقوله : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » . وقوله — في قضايا خاصة سئل فيها : أهي لنا

(١) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزى عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة؟ — : « بل للناس عامة » ^(١) ، كما في قضية الذي نزلت فيه : (أقم الصلاة طرقي النهار) وأشباهاها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر في حديث ^(٢) الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم ، والغسل من التقاء الختانين ، وقوله : « إني لأنسى أو أنسى لأسن » ^(٣) وقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ^(٤) « وخذوا عني مناسككم » ^(٥) . وهو كثير

✽ المسألة العاشرة ✽

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما ، أن يكون على طريقة البرهان العقلي ، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو في أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لو كن فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله : (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) وقوله : (ولو جعلناه قرآناً

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة الخ . انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه (لجميع أمتي) وفي رواية لمسلم (بل للناس كافة) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي . والحديث رواه أيضاً ابن ماجه والنسائي

(٢) حديث عائشة وأم سلة في البخاري

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الأصول . راجع ان شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير قال الحافظ في الفتح : لا أصل له . فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة

بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم

أَعْجَبِيَا لِقَالُوا، لَوْلَا فَضَّلْتَ آيَاتُهُ) وقوله : (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) وقوله : (قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ) وقوله : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ) الى قوله : (هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ) وهذا الضرب يستدل به على الموائف والمخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموائف في النحلة

وه الثاني ، مبنى على الموافقة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتت بهافي محل استدلال ، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسئلة متلقاة بالقبول ؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها . فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . وبالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولا فقط

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي الاعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هي أخبار في معنى الطالب

القول بتعميم^(١) اللفظ المشترك ، بشرط^(٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فقال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى ، كما إخراج الانسان الحى من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشبه ذلك مما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين فى مثل قوله تعالى : (أَوْ مِنْ كَانَتْ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ) الآية ، وربما ادعى قوم أن الجميع^(٣) مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى . (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) فالفلسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر العفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة فى اعتبار التقوى كما

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لا يستعمل اللفظ فى الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن أجمع ، كإفعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الإيجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالى وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا فى غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملا فى معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب . وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب فى المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التمثيل . وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع^(١) سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التوضيح^(٢) بدنس الذنوب ، والاعتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم^(٣) من الجنابة والاعتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النملين في قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما قل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فَإِنَّ الَّذِي أُنْزِلَ الدَّاءُ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ »^(٤) أن فيه إشارة^(٥) إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عرييا ولسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقريري في موضعه^(٦) من هذا الكتاب . والحمد لله . فان قل في التفسير نحوه عن رجل يمتد به في أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا^(٧) بحول الله

- (١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
- (٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا
- (٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة
- (٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه في راموز الحديث (تداووا فان الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم) عن ابن حبان وأبى داود وأبى داود الطيالسى
- (٥) ليست الإشارة في كلامهم بما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور ، وحاشاكم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي . وإنما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
- (٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
- (٧) أى في الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة . فيأروى عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرى ، أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو في وقت ما ، أولاً يثبت به عمل .
فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرى ، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل بما يقتضى إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل ، والزكاة بشروطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيع وسواها من الأحكام التى جاءت في الشريعة ويثبتها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرى — وبالجملـة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار ^(١) الكلية والجزئية فلا معنى للأعادة .

(والثانى) أن لا يقع العمل به الا قليلاً أو في وقت ^(٢) من الأوقات أو حال

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هذا . إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (في وقت) أى كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله (أو حال) أى كتأخيريه عليه السلام الظهر للابراء والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتى له

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٥٧

من الأحوال ، ووقع إظهار غيره والعمل به دائماً^(١) أو أكثر يا . فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السالبة . وأما^(٢) ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وقته ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلا بد أن يكون لمعنى شرعى تحروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحروا العمل على وقته ، وإن لم يكن معارضاً فى الحقيقة^(٣) . فلا بد من تحرى ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه . وأيضاً فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان^(٤) التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه . كما تقول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه التخيير فيه ؛ إذ لا حرج فى ترك المندوب على

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فاهنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة أتى ذكرها . ولا ينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بازاء ما كثر العمل على وقته

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير

على الخلاف بينهما فى ذلك

الجملة ^(١) ، فصار المكلف كالخير فيهما ، لكنه فى الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح فى الجملة . فكذلك مانحن فيه . وإلى هذا ^(٢) فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حاجتها ، مالم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها فى أنفسها وإمكان ^(٣) أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك فى كتاب ^(٤) الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين : « أحدها » - أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقلة ، حتى إذا عدم السبب عدم السبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدث ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء فى حديث ^(٥) إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأل عن وقت الصلاة ، فقال : « صل معنا هذين اليومين ^(٦) » فصلاته فى اليوم ^(٧) فى أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لا يتعدى . ثم لم يزل مثابرا على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد فى شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر ، وأشباه ذلك .

(١) وإن كان فى ترك المندوب كليا حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل

(٢) يعنى ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل فى الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان الخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضايا الأعيان التى لا يحتاج بها ، وهذا يؤمن الأخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله (احتمالها فى أنفسها)

(٤) كما تقدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثانى) كما يدل عليه الحديث فى باب مواقيت الصلاة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٥٩

وكذلك قوله : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ ^(١) بيان لأوقات الأعدار لامطلقاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » ^(٢) مرجوح بالنسبة إلى العمل ^(٣) على وقته ، وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم ^(٤) وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبه تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تظهر » ^(٥) ولفظ « كان » فعل يقتضي الكثرة ^(٦) بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أُمِرْتُ » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للدخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « أَيْتُ سَاعَةَ هَذِهِ ؟ » ^(٧) وأشباهه .

(١) رواه في التيسير بلفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) أسفروا بالفجر ، فإنه أعظم للاجر (أخرجه أصحاب السنن (تيسير)
(٣) أي لقلة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك وبقوله (وإن لم يصح فالأمر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى
(٤) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه . بل ذكر قوله (بهذا أُمِرْتُ) كما يحى بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذي مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبي داود . ولفظ البخاري (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان . وسموه باب الشئائل وقال أهل الأصول ان لفظ (كان يفعل) قيد عرفا ذلك
(٧) أي أن العمل على غير هذا . فقد كانوا يكرنون للجمعة

وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الإيجاب ، ثم نبه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك . فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

وإلى هذا الأصل ^(١) ردت عائشة ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإقامة على صلاة الضحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت ^(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط وإني لأستحبها . وفي رواية : وإني لأستحبها وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يحب أن يعمل ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ^(٣) » . وكانت تصلي الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِرَ لى أبواى ما ركتها ^(٤) . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها ^(٥) ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

(١) الأصل الخاص ، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام ، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعاً ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بن نساءه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فذلك كانت تصليها . ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها (٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث ذكره في التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى . وذلك دليل على تأكدها في رأيها

(٥) أى المداومة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٦١

وفهم الصحابة من ذلك — عائشة وغيرها — أن النهي للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال ، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كأننا ما كان ، وترك القليل أو قليله حسب فعلوه . أما فيما كان ^(١) تعريفاً بحمد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول ^(٢) على ما هو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعده موافقته لم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً . ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة

قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم ؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد النزاع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع ، وفي هذا الكتاب له ذكر ، اللهم إلا أن يعمل به

(١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً
(٢) أى في عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم . أى الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف طلبة موافقتهم له بموافقتهم لم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتى أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه . إلا أن الأصل هو الأول . وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فغير ما وافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه . كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحاً . مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى ^(١) . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالتأسي ، فكانت أوليته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير مادام عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنه أيضا . ولذلك يقول بعضهم : لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . وأما ^(٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا ^(٣) بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها . وهذا أيضا موجود في عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمته إخفاؤها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداها ؛ كالعيدين ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث ^(٤) أفضل

(١) أى فهم وان أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ما كان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولا ارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده

(٢) مقابل لقوله (قيام رمضان) فالمثلان وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ما سبق شرحه

(٣) أى فهم لم يتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيته صلى الله عليه وسلم من الإيجاب . ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمته إخفاؤها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعليكم بالصلاة في بيوتكم ، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة) وروى في الجامع الصغير

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٣

من صلاحها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلى فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة^(١) ، وصلى بابين عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة^(٢) ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدللت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر^(٣) في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأخرى . وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنة استتار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال^(٤) ، فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامّة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي انموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيتُ عند ربيّ يُطعمني » (أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة) عن النسائي والطبراني . قال المناوي في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساخ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معا باللفظ المذكور اهـ

(١) رواه البخاري

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه المرافقة لفعله تماماً ، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره) (٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى في نظر الشارع

وَيَسْتَقْبَلُ (١) « مع أن بعض (٢) من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب (٣) الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واطبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الصرب

« والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه :
منها أن يكون محتملاً في (٤) نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله (٥) . والذي هو أبرأ للمهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً ، فإن العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال : ان قوموا نقيم ، وإن تعدوا نعد . وإنما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجنفر ابن عمه وقوله : « قوموا لِسَيِّدِكُمْ » (٦) « ان حملناه على طاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم (٧)

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقاً عليه . ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه

ولغيره . كما في القيام للقدام

(٥) أى يكون تبوته محل خلاف ، كما في قبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة نبي قريظة

(٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويروونه موجبا لكرهيته . كما أشار إليه

بقوله (ولمّا يقوم الناس لرب العالمين)

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٥

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له ، أو ليمسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود ، أو للإعانة على معنى من المعاني ، أو ليعيد ذلك مما يحتمل . وإذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير ^(١) معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وإن رجعنا الى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى ^(٢) قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاينة ، فإن مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمننا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعاينة بناء على هذا الأصل . فجعل معاينة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً ، أى ليس عليه العمل ، فالذى ينبغي وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحته

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة الشائثر التي توالى عليه ، والنعم التي أفرغت عليه أفراغاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته . فكان العمل على وقفه تركاً للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضاي الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة للنخ
(٢) أى لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل ^(١) مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر ، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمرّاً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر . وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرفه التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالابتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فعجبا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عنكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سأله أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدري ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأتار مالك الى أن ماجرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يحل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه مثل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكر — سجد يوم اليمامة شكراً ، أفسمت ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسع له خلافاً » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

(١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجع الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . فالواو يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتى عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٧

المسلمين بعده ، أفسحت أن أحدا منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجري على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فليكن بذلك ، فإنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحدا منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه « هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت إلى قلائل ما قل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

» ومنها « أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصا بمحل من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تنهيه به ، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخا . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الدابة ^(١) »

» ومنها « أن يكون مما فعل فلانة ^(٢) ، فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذا كان ولنيره ، كما في قصة الرجل ^(٣) الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس يتفجعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وماذا ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (إنما نهيتكم لأجل الدابة التي دفت عليكم . فكلوا وتصدقوا وادخروا) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا

(٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة ، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقة ، يعني الذبح . انظر بقية القصة بطولها في المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما أنه لو جازني لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد ، وحلف أن لا يحلّ الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه ^(١) . فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالوحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لافي زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذا العمل بمثله أشد غرراً ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه ، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجبره أو يمتنع ، لأنه من الأمور التبدلية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل برداً وهو صائم في رمضان ، فقيل له : أتأكل البردَ وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو بردٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى : وامل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عذراً شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبي طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعه بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به على . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تفتي الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟ (١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم في يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٩

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي ، ولكني سمعت من أعمامى شيئاً قلت به فقال : من أى أعمامك ؟ فقال : من أبى بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت إلى عمر فقال : ما يقول هذا القتي ؟ فقلت : إنا كنا نفعله ^(١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نفعل . قال : أفسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال في آخر الحديث : لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يفعل لأتهكتُه عقوبةً . فهذا أيضاً من ذلك القبيل ^(٢) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون

حجة باطلاً ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خالفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلي أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه ما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام (إنما الماء من الماء) بالحلم ، وقد ورد في الحديث : لعلنا أمجلكم ؟ فقال نعم يارسول الله قال (فإذا أمجلك أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخاري ومسلم . والاقطاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذي والدارقطني

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس . وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ ^(١) ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث ^(٢) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثم أقسامٌ أخرى استدلت على الحكم فيها بما تقسم ذكره .

و بسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل ، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى ^(٣) معنى التخيير ولم يخف ^(٤) نسخ العمل ، أو عدم صحة في الدليل ، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك . أما لو عمل بالقليل دائماً لزمه أمور : أحدها مخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها ، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها «والثاني» ^(٥)

- (١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الامام بالآية
- (٢) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالأحدث إلخ)
- (٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتاج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

- (٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله (أو احتمالاً) معطوف على المفعول
- (٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلاً وتركاً ، وهما متلازمان في مثله

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٧١

لستزام ترك ما داوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ، فإدانة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » ^(١) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فإذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الأولين ! فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به . والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألينة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهم هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر بالمعبر ، وهو الهدى ، وليس ثم الاصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحملونها مذهبهم . ويفترون بمشبهاتهم في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتضى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كالاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم ، وسيأتى منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : (في أى سورة ما شاء رَكَّبَكَ) . وكثير من فرق الاعتقادات تطلق بطواهر من الكتاب والسنة في تصحيح مذهبها اليه ، مما لم يجز له ذِكْرُه ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة ^(١) ، وذَكَرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قومٌ يتلون كتابَ الله ويتدارسونه فيما بينهم » الحديث ^(٢) ، والحديث الآخر : « ما اجتمع قومٌ يذكرون الله ^(٣) » الخ ، وبسائر ما جاء في فضل مجلس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى : (وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْفَدَاةِ وَالْعَشِيِّ) الآية ! وقوله : (اذْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً) وبجهر قوام الليل بالقرآن ، واستدلّاهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال في الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهه عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبي داود

(٣) رواه في التيسير بلفظ (لا يبعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي (ما من قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلساً الخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه في هذه الكتب

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٧٣

الصلاة والسلام لهم : « دُونَكُمْ يَا بَنِي أَرْفَدَةَ ^(١) »

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين النواوين ، وتضمين الصنائع ، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة ^(٢) ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل المحدثين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للنسنة .

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسهو أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للإجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بما أخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها إلى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعي والعاقد دال على عكس القضية ، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

(١) رواه الشيخان والنسائي

(٢) وكتاب الاعتصام للؤلؤ قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع

فإن زعم أن ما انتحل من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين ، وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة ، إنما المخالفة أن يعاند ما قل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدها » أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل إلى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فن استلحقه صار مخالفا للسنة ، حسبما تبين في كتاب المقاصد . « والثاني » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلازم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلة ، وهي من أصول الشريعة المبني عليها ؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع ، حسبما تبين في علم الأصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضا فالمصالح المرسلة — عند القائل بها — لا تدخل في التبعيدات البتة ، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية . ولذلك تجدد مالكا — وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة — مشدداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين . فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد عمد أيضا في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره ^(١)

فالخاص أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الآمدي في الأحكام (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول . أثبتة الآكثرون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه فيخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد المطلق) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به . والمسألة في ابن الحاجب أيضا في باب التخصيص

﴿فصل﴾ من أخذ بدليل مهجور في السلف فهو إما دخيل في المجتهدين أو محجوج ٧٥

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . فإذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ما هو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعى طولاً ، فلنكتله الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدها » أن يكون من أهل الاجتهاد . فلا يخفى أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع ^(١) ، أولاً فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثاني » أن لا يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها — لا يختلفون إلا فيما اختلف ^(٢)

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه
(٢) أى مذهبا ورأيا . وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو في مسألة لم يظهر للتقدمين أى الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب . ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف في العمل . فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله في الصورة الأولى ، وموافقا للعمل في الصورة الثانية . لكن بقيت صورة ثالثة ، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه . فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل ، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل أما القسم الثاني ^(١) فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان ؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصدق له ، على نحو ما يصدق الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعلياً ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة . وأيضاً فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل ^(٢) المقدرة المؤهنة ، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم أعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتماً ، ومعين لناسخها من منسوخها ، ومبين لمجملها ، إلى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجدد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة ^(٣) التداوى من الحنار في الرأي فلا يأتى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولاً بقوله (في الأمر العام) أى أن هذا في الجملة والأغلب

(١) وهم من ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً

(٢) وهي الاحتمالات العشرة . من المجاز والنسخ وإعراض العقل الخ

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ جعل الحكم تابعاً للدليل عمل الراسخين . وعكسه عمل الزائفين ٧٧

درة الفواص للحريري وأشباهاها . بل قد استدلل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالسليين في التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه في العمل به فهو أخرى بالصواب ، وأقوم في العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فالعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين :

« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ما تضمنه من الحكم ، يُعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وقته ، وأما بعد وقوعها فليتناق في الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يقلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السالف الصالح الأحكام من الأدلة

« والثاني » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة

دوله الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه . فحجل . ثم سأل قاضي القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبي عليه السلام (استعينوا في الصناعات بأهلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية وقد قال

(وكأنت شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس في الاسلام فقال

(دع عنك لومي فإن اللوم لغراء وداوني بالتي كانت هي الداء)

فأسفر وجه حامد الجواب . وبكت على بن عيسى ، وقال له : ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضي القضاة ؟! وقد استظهر بالآية والحديث اهـ ، ولا شك أن هذا بحون مردول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن^(١) يظهر بادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحر لقصدا لشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائنين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهوهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زيفهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ويقولون (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائنون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخدم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الحجة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين^(٢) : « أحدها » الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض ، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، ومن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثاني » الاقتضاء التبعي ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

(١) لعل الأصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول في آخر المسألة (وإذا اعتبرت الاقضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل

التوايع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشى الفتنة ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاختصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي ؟ أم لا بد من اعتبار التوايع والإضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً . فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال ، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح ^(١) . وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — في كثير من النوازل — الى ضمايم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين ، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : (لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الآية ! لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي ، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توايع تخبره عن الحكم الاصل . وعليك بالنظر في أمثله السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضاً سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل الى ضمايم) أى أن هناك نوازل أيضاً لا ضمايم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لا ضمايم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الاصلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحة غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد (فإما إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضاً (فإن سأل عن مناط غير معين الخ)

الاستواء يستوى^(١) فيه ذو الضرر وغيره ، تخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فزل : (غير أولى الضرر) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِسَ الحسابَ عَذَّبَ »^(٢) بناء على تأصيل قاعدة أخرى ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسوف يُحاسبُ حساباً يسيراً) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فبين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ » الخ^(٣) فسألته عائشة عن هذه الكراهية ، هل هي هي الطبيعية^(٤) أم لا ؟ فأخبرها أن « لا » وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلاً على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله^(٥) حين جُحِشَ شِقُّهُ . وقال عليه الصلاة والسلام : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين »^(٦) ، ثم لما تبين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر « لَا تَوَلَّيْنِ مَالَ يَتِيمٍ »^(٧)

(١) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستون مع المجاهدين وليس كذلك ؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل ، فذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف

(٢) أخرجه في التيسير عن الحسة إلا النسائي

(٣) تمامه (ومن كره لقاء الله كره لقاءه) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما في الجامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، تخاف وقالت : إنما لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث في البخارى فى الرقاق ، أى فهمى كراهة للموت فى حالة خاصة (٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعداً) الحديث متفق عليه

(٦) رواية البخارى (أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى) فى كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذى . ورواية أبى داود (كهاتين فى الجنة)

(٧) تقدم (ج ١ - ص ١٧٧)

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِمَّ »^(١) ، وقال لا آخر « لَا تَقْضَبْ »^(٢) وكما قبل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطره ، وردّ على بعضهم ما أتى به^(٣) بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله ، إلى سائر الأمثال

فصل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما إذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتي بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى^(٤)

(١) أخرجه الترمذی

(٢) قال رجل : يا رسول الله أوصني ولا تكثر على لعل لا أنسى قال (لا تنقض)

أخرجه البخاري في كتاب الأدب ومالك والترمذی (تيسير)

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما

بالصدقة ، فقال رجل : يا رسول الله عندي دينار ، قال : (تصدق به على نفسك)

قال : عندي آخر . قال : (تصدق به على ولدك) . قال : عندي آخر ، قال : (تصدق

به على زوجك) . قال : عندي آخر . قال : (تصدق به على خادمك) . قال :

عندي آخر . قال : (أنت أبصر به) - أخرجه في التيسير عن أبي داود والنسائي

قال مصحح التيسير في إسناده محمد بن مجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف

حكمه عن العام بسبب طرو عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف

حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فإن لإباحة

مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يمتنان نفسه ، بل ذلك عام -

(عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ١ إذ كان ناس يختانون أنفسهم ، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل ، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ) الآية ١ إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفي الحديث « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » الحديث ^(١) أتى فيه بتمثيل الهجرة لما كان هو السبب . وقال : « وَيَلُوكَ لِأَعْقَابٍ مِنَ النَّارِ » ^(٢) مع أن غير الأَعْقَاب يساويها حكماً ، لكنه كان السبب في الحديث التفتير في الاستيعاب في غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتروم بعض المناطات داخل في حكم ، أو خارجاً عنه ، ولا يكون كذلك في الحكم ^(٣) فقال الأول ماتقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِسَ الْحِسَابَ عُذِّبَ » ^(٤) وقوله : « مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » ^(٥) ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي ^(٦) « ما منعك أن تحييني إذ دعوتك ؟ » وقد جاء فيما نزل على : « استجبوا لله وللرسول الآية ١ » أو كما قال عليه الصلاة

وكذا لإباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى . وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد في عدم استيعاب الفصل للأعضاء ليس قاصراً على الأَعْقَاب ، كما قال المؤلف . فلا أحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتى له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشبه عليك المقام

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧)

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي وهو جزء من حديث

(٣) أى فيين الشارع المناط ، ويزيل اللبس

(٤) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٥) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٦) هو أبو سعيد بن المعلّى . والحديث أخرجه البخارى

والسلام ؛ إذ كان انما شئت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المينة لا يتناولها معنى الآية .
(ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجحلاً ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء ،
فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ،
وقد يقع لبعضهم دون بعض . فثال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وأتقوا بما
رزقناكم) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه
وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص ^(١) قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط
الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (من الفجر) ، وقصته ^(٢) في
معنى قوله تعالى : (اتخذوا أجبازهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) ، وقصة ابن
عمر في طلاق ^(٣) زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع - وأشباهاها مما يقتضى تعيين المناط - لا بدّ فيها من أخذ
الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثمّ تعيين ^(٤) فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ،
ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار
توابعه . وعند ذلك قول : لا يصحّ للعالم إذا سئل عن أمر كيف ^(٥) يحصل في
الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار

- (١) فإن الإجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجحلاً عند الصحابة في الآيتين
- (٢) وهى أنه لما سمع الآية قال : ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه
عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟)
يعنى وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه
- (٣) أى في الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله :
(مره فليراجعنا - إلى أن قال : فذلك العدة التى أمر الله تعالى) أى بقوله (فطلقوهن
لعدتهن) - الحديث للسته

(٤) وفى هذه الحالة لا يظهر فرق بين الآخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد
لا يغير شيئاً

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة فى وقوعه ، بحيث يكون بماله مناط معين

المناط المستول عن حكمه ؛ لأنه سئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يتناول المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأننا نقول : ليس الفرض هكذا^(١) وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لطروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرم في وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المستول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل^(٢) له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب (١) أى ليس الفرض الذى نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه فى الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص : لأن قوله (فمن زاد الخ) يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن ، فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ، وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني فهو جواب بالمباين لأن المستول عنه غير داخل في الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه إن الجواب حيثئذ يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعا من الصنح فلا يناسب كلامه

بذلك الكلام لكان مصيباً ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل . ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤه . فإن سأل عن مناط غير معين أوجب على وفق الاقتضاء الأصلي ، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع ، الى أن يستوفى له ما يحتاج اليه . ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الإحكام والتشابه ، وله مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

الحكم يطلق بإطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذي يعنى به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالمتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ) ويدخل تحت التشابه والحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : (الْحَلَالُ بَيِّنٌ ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ

مستنبهات^(١) فالدين هو المحكم ، وإن كانت وجوه التشابه تختلف^(٢) بحسب الآية والحديث فالعنى واحد ؛ لأن ذلك راجع إلى فهم^(٣) المخاطب . وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد النسخ والمجمل والظاهر والعلم والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلية تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلية^(٤) تحت معنى المحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات ، لكن النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمر :
(أحدها) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : (هو الذى أنزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) فقوله في المحكمات : (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) يدل أنها المعظم والجمهور . وأم الشئ معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم ، أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة « أم القرى » لأن الأرض دُحيت من تحتها ، والمعنى يرجع^(٥) إلى الأول . فإذا كان كذلك

- (١) رواه في التيسير عن الحسنه وهذا لفظ البخارى
- (٢) سيأتى أن الآية في التشابه الحقيقى صراحة . وظاهر أن الحديث في التشابه الاضافى . وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط
- (٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب
- (٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فانه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره
- (٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتحليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال (والأم أيضاً الأصل والعماد) كما في القاموس لظهر رجوعه للأول . فان الذى عليه المعتمد والمعول هو معظم الشئ وجمهوره ، والناذر لاحكم له

بقوله تعالى : (وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٌ) إنما يراد بها القليل

(والثاني) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) وقوله تعالى : (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ^(١) لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمشكل للاتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) وقال تعالى : (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) وقال تعالى : (اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا) بمعنى يشبه بعضه بعضاً ، ويصدق أوله آخره وآخره أوله ، أعنى أوله وآخره في النزول

فان قيل : كيف يكون المتشابه قليلاً ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آتفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول^(٢) كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

- (١) يقتضى الاستدلال أن معنى (تبين) أى به ، فيكون بيننا . ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولا حقه . وهو خلاف ما فسرته به الآية من أنه بيان السنة للقرآن
(٢) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكما

الكلية ألفت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والمعموم في الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحصينات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي ، وقد اختلف فيه أولاً في معناه ^(١) ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف ^(٢) فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط ^(٣) كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن المعموم مختلف

(١) أي هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ؟ أم هو القول بالمقتضى طاعة الأمور بفعل الأمور به ؟ وقوله (في صيغته) أي هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وقوله (فيما تقتضيه) أي الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك ؟ وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه ؟ وهل الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده ، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا ؟

(٢) أي حقيقة أو حكماً ، حيث يبنى على مختلف فيه

(٣) فاشتراط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة ^(١) موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره ، وكذلك المطلق مع مقيدته . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها الناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الأحاديث عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها تختلف في كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً أن اختلفت لم تعمل أو اختلفت في إعمالها ، ومن جملة ما يقتضيه منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تنفر عنه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القوي ، بسبب اختلافهم فيه . أولاً ، ثم في أصنافه ، ثم في مسالكه ، ثم في شروط صحته ، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً

وأيضاً فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين : « احدهما شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضي أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن التشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله ^(٢) لا دليل فيه . أما التشابه بحسب التفسير المذكور

(١) أي هل الالفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم ، كن ، والذي ، والتكرة في سياق النفي ، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص ؟ أم تقول بالوقف ؟
(٢) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لا يبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هي قد قسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند علم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخصاص صار العام مع إرادة ^(١) الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه ^(٢) زيفا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك عُدَّت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) وتركوا مبينه وهو ^(٣) قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هُدًى) الآية ! وقوله (فابْتَغُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسيأتى في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الاشكال . وسيأتى جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول : (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ)

(١) أى وهذا غير موجود في الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه ، بل لابد من قيام دليل الخصوص

(٢) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة ، لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مفهوم أن تكون الآيتين في التحكيم يائنا لا تبقى نسبة الفعل للخطق مربوطا بمشيتهم وفي الجزء الأول من الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل في تهذيب الكلام أن بما يرد على المعتزلة في ذلك آية (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

(المسألة الثالثة) التشابه في الأدلة حقيقي وإضافي . والأول قليل كما تقدم ٩١

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) واتبع الجبرية نحوه قوله : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً ، بل الزائفون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

المسألة الثالثة

وهي أن التشابه الواقع في الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقي ، والآخر إضافي . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع إلى أنه لم يحصل لنا سبيل إلى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومعناه ؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاجمال . وفي نحوه من هذا نزلت آية آل عمران : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آتت نسبة الفعل و(٢) رأى الخوارج و(٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الأخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للبعثة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليك الكتاب منه آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ (حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد في شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحيى الموتى ، ويرى الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ قول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقْتُ ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فَإِنْ تَوَلَّاهُمْ فَقُولُوا اسْمُكَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم ^(١) ما قدروا الله حقَّ قدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة الولد ، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمتنصّي آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقيم

(والثاني) وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية ، وإن كان في المعنى داخلاً فيه ؛ لأنه لم يصّر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة ^(٢) ، وإنما ينسب الى الناظرين

(١) أي فليس الغرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن في الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة . وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل وفيه نزلت (٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما للاشتباه في التطبيق

التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلماذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ماخرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله : (فَلَنْ أُرْحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) فقل جابر : لم يحجى تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحميدي قلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن علياً في السحاب ، فلا يخرج — يعني مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة إليه من التشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاع عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناهل الأدلة . فالنهي عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذكية كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له في المسألة

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى^(١) السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها — كالعام والخاص وما ذكر معه — قليل ، وأن ما عد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيره المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها — لك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في خارجها^(٢) ومناطاتها ؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر^(٣) بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكف ذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فمطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاره الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله خارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها
(٣) أى إن قلنا إن لله حكما في نفس الأمر في كل مسألة ، وهو رأى المختصة فان قلنا إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر فى علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى عليه ، وطريق يسلكه بحسبه لاجنبى مافى نفس الأمر . فخرج المنصوص ^(١) من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار ، وإنما قصاره أن يصير الى التشابه الإضافى وهو الثانى ، أو الى التشابه الثالث .

وبدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم فى نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا البادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف فى المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على صد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف فى مسائلها ، ومعتزف بأن قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) على طاهره من غير شك فيه ، فيسنقرى من هذا إجماع على أن المتشابه فى الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف وأيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ فى الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المأخذ فضلت ، وما ضلت الا وهى غير معتبرة القول فيما ضلت فيه ، فخلافها لا يعد خلافاً ، وهكذا ما جرى مجراها فى الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور ^(٢) فى كتاب الاجتهاد ، فسقط

(١) قد يفهم من التقيد أن هذا الجواب إنما يفيد فى أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس آتى الوادى بطمه على القرى الخ) ولكننا لا تأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تهير إلى التشابه الإضافى أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية

(٢) سيأتى فى المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذخيرة بالفوائد فى هذا الموضوع

بسببه كثير مما يعد في الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس يحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل ^(١) فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختلف مما يحتاج إليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها — دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم — بل من ولد بعد ما غدا اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب ، كالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً . وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المهيئة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن التشابه قليل ، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه ^(٢) لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه ، وهذا باطل ، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه ، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أي قد أدخل في علم الشريعة — بعد ما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم — شيء كثير وقع فيه خلاف ، لاحتاجة إلى علم الشريعة به . وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول

(٢) أي الحقيقى الذى ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

صافي الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها^(١) ببعض في التفريع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكنه كذلك ، فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب .

فان قيل : فقد وقع في الأصول أيضا ؛ فان أكثر الزائنين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لافي الفروع ، ولو كان زيفهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم . فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسل أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما في فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي : كما أن فوائج السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع إلى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالهيئة من بعض فروع أصل التحليل والتحرير في المناطات البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ،

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابه فيفسر التشابه إلى الفروع التي انبثت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا . فيكون أكثر الفروع متشابهة . فقله (لزم سريانه في جميعها) أى جميع فروع الأصول التي ينط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : لأنه (أولا) لا يوافق مدعاه من أن الأصل أكثر يكون متشابه (وثانيا) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تنبثق على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فعند ذلك^(١) فرق بين الأصول والقروع في ذلك ، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيف والضلal ، وليس هو المقصود^(٢) ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصودا بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ) الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لفظ^(٣) الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالمجاز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من التشابه الحقيقي ، أو من الاضافي . فإن كان من الاضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالمقيد ، والضروري بالحاجي ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو الحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجهل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً^(٤) ؛ لأنه^(٥) ؛ إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح (١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافي لا يوجد فرق بين الأصول والقروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى وبسبب التشابه الاضافي . في الأصول جاء الزيف في العقائد ، كما تقدم له أمثله (٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي ، وليس الاضافي مقصودا في هذا البحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الآية وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا

(٣) الناشئ من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والاجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجهل تكليف ، وإما أنه لا وجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون في العلم) . وعليه فعلل الأصل هنا إن كان (موجودا) أى على فرض وجود المجهل بمعنى التشابه الحقيقي

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يحىء في المجهل الحقيقي الذي يقول فيه (إن كان موجودا) وكذا الضمير في (بيانه) للمجهل مطلقا

أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الصرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوّر على ما لا يعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإن السلف الصالح من الصعابة والتأبين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا ^(١) لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) الآية اثم قال (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضا ، رجوعا إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتحميل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطلالين ، وبناء على استبعاد الخطأ بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون في العلم) وهو أحد ^(٢) القولين للفرسين ، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهدية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدلل الفزالي على صحة هذا المذهب بأمر ذكرها في كتابه المسمى بالجوامع العوام ، فطالعه من هنالك

﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على التشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق ^(٣) عليه في الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

- (١) أى لم يعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب ، من قولهم عرض له . أشد العرض واعتصر له قابله بنفسه كما في شرح القاموس
- (٢) وعليه فلا يوجد التشابه بالمعنى الحقيقي

(٣) هذا هو الوصف الثاني ، ولم ين عليه شيئا في بيانه الاتي . وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى في الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة ، وإن خولف في التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة

المؤول قابلاً له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولاً . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم ^(١) أولاً . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا ياباه ، فاطرأحه إيهال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح ما لم يتم دليل آخر على إيهاله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال ^(٢) والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر ^(٣) رجوعاً إلى المعنى ، ورمياً في جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه .

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ، المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً عن يعتد بهم . (والثاني) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية ، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج ، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه ، لأن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا ياباه ، أى لا يأتى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وبهذا يتبين أن اللفظ في قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذى فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأتى المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد اللفظ والمعنى . بل اللفظ هو اللفظ الخبرى والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبى

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعى ، أى تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالناظر^(١) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتماداً على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظري يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واثق^(٢) عليه فذاك ، وإن لم يصح فهو نقض الفرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء^(٣) لا يصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث^(٤) وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة ، فردّه الى ما لا يصح رجوع الى أنه داليل لا يصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : (وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح^(٥) وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه من غوى^(٦)

(١) أى إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والاخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره ، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل (بشيء)

(٤) لا يبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذى يقدم العجل السمين المشوى لضيفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع : لأن اللفظ لا يقبله . لا من الإشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الخ) ولا يجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن بالفتح . وسيأتى له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة

الفصيل ، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان^(١) ابن سمان في قوله تعالى : (هذا بيان للناس) .

فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل ، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين^(٢) قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثاب عن صحة قبول المحل لهما ، وصحتها في أنفسهما ، والدليل في الموضعين واحد .

الفصل الثاني في الاحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإفراق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالأفراءآت التي افتروها من الذبح لعير الله ولا شركاء الذين ادعواهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(١) يأتي للتلؤف في المسألة التاسعة المشار إليها آتياً بيان عن بيان هذا

(٢) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد

أصل ، مما يختم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالمهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطفيف فى المكيال والميراث ، والفساد فى الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوَاد ، وغير ذلك مما كان سائراً فى دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت فى الذرول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خطّة الاسلام كملت ^(١) هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم ^(٢) المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات ^(٣) والرخص ، وما أشبه ذلك ، كله تكميل للأصول الكلية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة . ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التى وضع أصلها بمكة)

(٢) تقدم فى المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل لإجمالاً فى حفظ النفس . فالذى كان بالمدينة فى ذلك إكاله بالتصريح بتحريمه . ووضع الحدود فى شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لا ينافى هذا قوله الآتى (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذى يقتضى أنه روعى أولاً التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكليف التى كانت مطلقة ؛ وتفصيلها اقتضى إقرارها بمشقات وحرَج فى بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الأحكام للآمدى لتزداد بصيرة فى هذا الموضوع وتعرف الخلاف فى جواز نوع النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام . وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقریب العهد بالإسلام واستتلافٌ لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً ، وكون إيفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة ^(١) في الجلة ثم صار محدوداً مقدراً ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكلّ نكاح المتعة ^(٢) ثم تحريره ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير ^(٣) طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها ^(٤) قليل لا كثير ؛ لأن ^(٥) النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً

- (١) أى في نوعه ومقداره ، وإلا فالإتفاق مطلوب من أول التشريع ، لاختيرة فيه بمعنى الإباحة . وهذا معنى قوله (في الجلة)
- (٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيع في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل كان لضرورة وقية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالتثال على ماترى
- (٣) يعنى وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق
- (٤) أى في الأحكام المنزلة بمكة ، لافى الأحكام الكلية ، حتى لا يتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعاً الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكل) . ولو قال فيه لكان نصاً في المراء

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل - أو نادر كما يقول بعد - ١ - وجه خاص ، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات ، وهى لا نسخ فيها . أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى . وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليلة الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا

ويدل على ذلك^(١) الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضرورات والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم يفسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها النسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة . ويقوى^(٢) هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه ، وغير المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) فدخل النسخ في الفروع المكية قليل ، وهي قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر^(٣)

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق^(٤) ؛ لأن ثبوتها على المكلف أولا محقق ، فرفضها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية ، بل في القليل منها . وهو المطلوب ٢٠ ، ما أضافه بقوله (وإلى هذا فإن الاستقراء النحوي) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلا على قلة النسخ في الأحكام المكية ، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضا ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكى ٢٠ ، في قوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام النحوية) وهو كسابقه عام للكي والمدني . ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام

(١) أي على أن النسخ لا يكون في الكلليات ، لا على أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

(٢) لأنه حيث يكون مقابلا للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

(٣) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل

(٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد . فلعله مأخذه

بشوتها لا يكون إلا بعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ^(١) القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع لمتطوع به بالمظنون ، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المسكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب^(٢) ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ، ومحملا ، وقرىبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثاني بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لمعوم ، أو تقييدا لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني . وقد أسقط ابن العربي من النسخ والنسخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبري : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا في نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع والأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجوز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالخمر والربا ، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالأحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فإنه إبطال

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلايين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير . غير محمود في بيان كلام الله تعالى

الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة^(١) الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إياه رفع الحكم الشرعي^(٢) بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا^(٣) في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً ، إلى أن نزل : (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) . وروى أنهم كانوا^(٤) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً^(٥) كانوا عليه ، وأكثر القرآن^(٦) على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونطرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص في يدك من منسوخها

(١) يدل على أن الحظر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء .

(٢) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً (٣) روى في التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة .

(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت في الصلاة فزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه . والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية .

(٥) أي فليس نسخاً لحكم شرعي ، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تعين في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية . أو رفع براءة الذمة بدليل . أو نسخ أمر كانوا عليه . وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي

(٦) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبيه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ ..
وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أهم منه في كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جرى به آخراً ، فالأول غير معمول به ، والثاني هو المعمول به

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الطاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له في إطلاقه ، بل العمل هو المقيد ، فكأن ^(١) المطلق لم يفد مع مقيدته شيئاً ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناولوه اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبهه الناسخ والمنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه ^(٢) الخاص ، وبقي السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم ^(٣) كالقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) وإنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتي في العام بعد فيقال نظيره هنا ، أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه ما دل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص
(٣) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى (قل لا تقول الله والرسول) مع قوله (واعلموا أنما غنمتم) الآية

لفظ النسخ في جملة هذه المعاني ؛ لرجوعها الى شيء واحد ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ) إنه ناسخ لقوله تعالى : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدْنَاهُ فِي حَرْثِهِ ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله : (نُؤْتِيهِ مِنْهَا) مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله في الأخرى : (لِمَنْ نُرِيدُ) وإلا فهو إخبار ، والأخبار لا يدخلها (١) النسخ .

وقال في قوله : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَاوُونَ — الى قوله : وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ مَا يَفْعَلُونَ) هو منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا) الآية ! قال مكي : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه ، بينه حرف الاستثناء أنه (٢) في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل (٣) عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير : كالأخبار بوجود الآله وبصفاته ، فدخل النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو فقيه خلاف . والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأني فيها التغير . والتحقق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً فيأتى الثاني بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه في هذا . راجع الأحكام للآمدى (٢) أنه بدل من الضمير في بيته . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن (٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال في قوله تعالى : (لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا) إنه منسوخ بقوله : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء ، غير أن قوله : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) يثبت ^(١) أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال في قوله : (انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا) إنه منسوخ ^(٢) بقوله : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) والآيتان في معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال في قوله تعالى : (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) منسوخ بقوله : (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله (لله والرَّسُول) وقال في قوله : (وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) إنه منسوخ بقوله : (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا) الآية ! وآية الانعام ^(٣) خبر من الأخبار ، والأخبار لا تنسخ ولا تنسخ .

(١) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله (حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد ، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل لأنها في أحكام التفقه في الدين لا تدخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعي إذن لقوله (ولكنه نبه النسخ) لأن هذا هو معنى النسخ (٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية) ، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه ، وهذا حرج . فنزلت الرحمة والرخصة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصي (من حسابهم من شيء) ولكن ذكرى (فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخاضعين وارشادهم . ثم إن المناقطين في المدينة كانوا يجالسون أجبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في .

وقال في قوله : (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدي وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيب : نسخه الميراث والوصية . والجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على النذب^(١) ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وَإِذَا حَضَرَ) كما ترى^(٢) الرزق بالحضور . فإن المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد النذب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المحمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود في قوله : (وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ ، فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ) إنه منسوخ بقوله : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة^(٣) إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فزلت الآية (وقد نزل عليكم في الكتاب) خطاباً للناسخين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخالي أن قال إنكم ، أيها المناقون ، إذا مثل هؤلاء الأتجار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذين يخوضون الخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين . وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكري ، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية (وقد نزل عليكم في الكتاب الخ) في سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يبعد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخفى أن قوله (وما على الذين يتقون) يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بتجديد معنى ، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخرأ . وسيأتى مثله في الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها بما تهاون فيه الناس . راجع البخاري

(٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)
(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدا ما في أنفسكم وما تعلمونه في

(وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ثم قال: (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآية ! فصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكننا لا نشهد به عند الأحكام ، أو تخفوه ألا تظلموا صاحب الحق على ما تعلقونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لأنه كتمان للشهادة ومضيق للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا النخ) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) ، فقد كان يحتمل الأمرين ، كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الآية . فقوله (بدليل النخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل النخ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيق ، من صوم وصلاة النخ ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على العمل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية (وإن تبدوا) أنها مبينة لأجلها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها ، بل هي مبينة لأجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لأجمال آية (وإن تبدوا) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتهابه . ويكون قوله (فصل أن ذلك من باب التخصيص النخ) صحيحا لكن بما ترحناه . ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله (فصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسaire ابن عباس تكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لanasخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه . لأن ابن مسعود الذي يقول . كما في البخاري ومسلم . (والله الذي لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأما أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الأبل لركبت إليه) الذي يقول

وقال في قوله : (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) إنه منسوخ بقوله :
(وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ) الآية ! وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم
من الصوم

وعن أبي البرداء وعبداء بن الصامت في قوله تعالى : (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ) أنه ناسخ لقوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ) يذكر اسم الله
عليه) فان كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه
فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً
من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية الصوم المخصوص في الوجه الأول ،
وفي الثاني بالعكس ^(١)

وقال عطاء في قوله تعالى : (وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُرَّةً) إنه منسوخ بقوله :

ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ، ولكنه إذا قال بالنسخ
فإنما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوي في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس
يقول أنها منسوخة بآية (لا يكلف) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم
بسبب هذه الآية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مينة
بها على ما شرحناه ، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها
إلى قوله (ولا تكتنوا) بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم
يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وإنما تلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول
له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم
أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء) . ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة
متأخرة عن الانعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : ينخص العام بالخاص مطلقاً
تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا ينخص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص
أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما ينخص العام بالخاص إذا تقدم
العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) الى آخر الآيتين ، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله : (وَمَنْ يُؤْلِهِمْ) فكانه على معنى : ومن يؤلمه وكانوا مثلي عدد المؤمنين ، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير . وقال في قوله : (وَأُجِّلْ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ) إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال وهب بن منبه في قوله : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) نسخها الآية التي في غافر : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) . وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ؛ إذ هو خبر محض ^(١) ، والأخبار لا نسخ فيها ، وقال ابن النحاس . هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لأنه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة ^(٢) تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعني أنهما بمعنى واحد وإحداها تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يتأول للعلاء ، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) قال : للمؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) الآية منسوخ بقوله : (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) وإنما هو بيان ^(٣) لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أديت زكاته لا يسمى كنزا ،

(١) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسخها) اسما مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلا ؟ الأول أقرب الى غرضه ، وأيسر فى تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة فى أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته ، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

وبقي ما لم يترك داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء .
وقال قتادة في قوله : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) إنه منسوخ بقوله : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدينتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا يخرج فيه ، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التباين

وقال قتادة أيضاً في قوله : (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) إنه نسخ^(١) من ذلك التي لم يدخل بها ، بقوله : (فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا) والتي يأت من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْحَمِضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبَيْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ - إلى قوله : أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) وقال عبد الملك بن حبيب في قوله : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) وقوله : (لَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) إن ذلك منسوخ بقوله : (وَمَا تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لا يصح نسخه ، فالمراد^(٢) أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال في قوله : (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا) وقوله : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُبْفِقُ مَغْرَمًا) إنه منسوخ بقوله : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) الآية ١ وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن عموم^(٣) الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

- (١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص
- (٢) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه
- (٣) أى في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح في بعض الأعراب ، فلا يتوهم فهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) الآية ! وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) منسوخ بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) الآية ! وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) إنه منسوخ ^(١) بقوله : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ) وكذلك قوله تعالى : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكي : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول ^(٢) الثاني محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلية ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص ^(٣) وبيان . وفي قوله : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْحَصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) الآية إنه منسوخ بقوله : (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

- (١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة
- (٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يقد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده
- (٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام في ورودها ، فهل هو محض أيضاً بآية (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ) مع أن آية الورد فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثُمَّ تَجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) ؟ وهو الذى يفيد حديث مسلم : (لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فاتهرما ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثُمَّ تَجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الآيتين . وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه شراح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما^(١) في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع^(٢) فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال^(٣) الله تعالى : (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) ، وقال تعالى : (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزِّ مِنَ الرُّسُلِ) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ) وقال تعالى : (وَكَيْفَ يُحْكِمُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ التَّوْرَةَ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثئذ واضح ، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الأصوليون) واستدل به بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإتفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما . وقال تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) وقال في قصة موسى عليه السلام : (لَأَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) وقال : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) وقال : (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ) الآيات في منع الإفتاق ، وقال : (وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) الى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات ؛ فقد قال تعالى ^(١) (أُنْكُمُ اللَّاتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ) وقوله : (فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالقي هو أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) فإنه يصدق ^(٢) على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهي في الملة الواحدة الجامعة لحسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

- (١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ، لا من ضد الضروريات ، لاسيما قطع السبيل
(٢) أي فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

المسألة الأولى *

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة^(١) من الأمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه ، والنهي يتضمن طلباً لترك النهي عنه وإرادة لعلم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك النهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة^(٢) ، بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل الى كونه - أو تقول^(٣) : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا الى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريد وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أي لطلب مطلوب بالاتفاق وهو ممتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً ، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والآخرى هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والامام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد ، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعاً

(٢) أي من المأمور والمنهى ، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشامون إلا أن يشاء الله .

(٣) التشقيق في العبارة مبنى على أن الأعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالأمر أو أنه لم تعلق الإرادة بوجودها قطع ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود .

« والثاني » الإرادة الأمرية المتعلقة^(١) بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرهضه ، ويجب أن يفعله المأمور ويرهضه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يجب ترك المنهى عنه ويرهضه بالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصوره معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروة عن إرادة إيقاع المألزم به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فووقت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يعن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد ، ولا ينهى إلا عما لا يريد

والارادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) الآية ؛ وفي حكاية نوح عليه السلام : (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي

كما قاله في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل . فمن قال نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة ، يعني ولا يصلح أثراً للإرادة فيجب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والارادة وعليه فالبعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى

(١) ظاهره أن الارادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلّقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذى أجاب به الفخر عن استشكال آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتى ، مع أن جوابه مبنى على المعنى الأول في الارادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الارادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا

إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ (وقال تعالى : (ولو شاءَ اللَّهُ ما اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ — الى قوله : ولكنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ) وهو كثير جداً . وقال في الثانية : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ ^(١) بِكُمْ الْعُسْرَ) (ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية ! (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيُثَوِّبَ عَلَيْكُمْ — الى قوله : يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّعَ عَنْكُمْ وَخْلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل علم التنبيه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهي مطلقا ^(٢) ، وربما نقاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا وأثبتها ^(٣) في الأمر مطلقا . ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع ^(٤) ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدريّة هي إرادة التكوين . فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد ^(٥) وإضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(١) في الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرده الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد في الألوسي ولا في البغوي أيضا تفسير الارادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يرد شيئا . وقال في اللسان أراد الشيء شأه ، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذوا بظاهر رأى أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والارادة . غافلا عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذوا بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أي التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة . ومثله يقال في قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهى أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثانى ^(١) الذى يجرى ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب . ولا مشاحة في الاصطلاح . والله المستعان

﴿ المسألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات ^(٢) يستلزم قصد الشارع الى إيقاعها ، كما أن النهى يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك ^(٣) ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم ^(٤) مطلوباً والقصد ^(٥) لا إيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لا إيقاع المطلوب لا يمكن ^(٦) أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لا إيقاع المنهى عنه ، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح ^(٧)

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تغلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سيبه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق ؛ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف في معنى النهى

(٤) أى لا ، معنى نسبي لا يتحقق إلا بطلب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حيث لا يكون محالاً ، فيتحقق حيث معنى الامكان

(٧) لازم لقوله (لا يمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشيء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهى الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب الحقيقة أيضاً

اقلاب الأمر نهيًا وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع فعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً ^(١) أو مسكوتاً عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام السامى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى إيقاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى إيقاعه ، والقصد الى إيقاع ما لا يمكن ^(٢) إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد ^(٣) الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لا يلزم منه محذور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتاً عنه) أى إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلاً فلا . وسيأتى فى قوله (لأن حقيقة إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح . أو يهدف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الإيقاع) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الآتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فنبه

والثاني أن مثل ^(١) هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد تواعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك ^(٢) لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهي حرفاً بحرف ^(٣) وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم في أمر التعجير ؛ نحو (فليَمْدُدْ سَبَبَ إِلَى السَّمَاءِ) وفي أمر التهديد نحو : (اَعْمَلُوا مَا سَيُتِمُّ) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه ، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله ، إذ القصد إلى الأمر ^(٤) بالشئ لا يستلزم إرادة الشئ ، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل ، وهو رأي المعتزلة ^(٥) . وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقت ^(٦) المأمورات كلها . وأيضا

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لإهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه ، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أي في الاشكالين جميعا

(٤) أي الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة ؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشبهه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

(٥) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أي أولم يقع ما يريد منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة

لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إزام فعل ما لا يقدر على فعله ، وإزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم^(١) ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب للتحصيل^(٢) لا طلب للحصول ، وبينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فإن السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل^(٣) ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمره به ، و الفرق بين طلب التحصيل و طلب الحصول

وأما أمر التعجيز والنهي فليس في الحقيقة^(٤) بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم^(٥) اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إزام المكلف به ، وإزام الفعل هو قصد أن يفعل ، فحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو عما يقوى العبث لأنه يزيله ويدفعه

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما في أمر التعجيز والاباحة ثم وجدت الاعتراض مقررًا في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره في الاحكام للأمدى

(٤) ولذلك أخرجه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الإطلاق . وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازا لا يفيد بمجردة في دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضا القصد

فيتصور ^(١) وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى إيقاع الأمور به بوجه

✽ المسألة الثالثة ✽

الامر بالطلق ^(٢) لا يستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذي يكون به أمر الخ وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجوز فيه أنه لابد من قصد لإيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد لإيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لا يتوقف وجه المجاز على هذا . راجع ما في الأسنوى في هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه

(٢) أي غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام (قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالمأهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالفن الفاحش ولا بشئ من المثل . إذ هما متفقان في معنى البيع ومختلفان بصفتيهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فما لا يصلح لذلك ، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال : وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق ، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق . فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي) اهـ أما المؤلف فله رأي آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الاشكال الأول

(أحدها) أنه لو استلزم الأمر بالقيّد لا تنقضي أن يكون أمراً بالطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الأمر بالقيّد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بطلق ألبتة

(والثاني) أن الأمر من باب الثبوت ، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض^(١) الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالقيّد فاما أن يكون معيناً أو غير^(٢) معين ، فان كان معيناً^(٣) لزم تكليف مالا يطاق وقوعاً ، فانه لم يعين في النص ، ولزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .^(٤) . وإن كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصلح به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالقيّد لزم أن لا يكون

(١) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب في المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعني فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذي لم يبين كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقيّد بقيد مخصوص كتقيّد البيع بثمان المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين ؟

(٣) وهو جزئ من جزئيات لا تنهاى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله

(٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئ الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال . وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد ^(١) ، فلا يكون مقصوداً له ، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق ، ولو كان له قصد في إيقاع المقيد ، لم يكن قصده إيقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن
فإن قيل هذا معارض بأمرين :

(أحدهما) ^(٢) أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً ، لأن المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال إلا عند حصوله في الخارج ، وإذا ذاك يصير مقيداً ، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً ، والنهني لا يمكن إيقاعه في الخارج ، فلا ^(٣) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد ، وحينئذ يمكن الامتثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والثاني) أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير القيديات المتضمنة لذلك المطلق ، فالأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأفسها عند أهلها » ^(٤) وأمر بالمغلاة في أثمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

- (١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود لإيقاعه فيتعلق به القصد
- (٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما قلناه لك . وقد ترك اللازم الأول في كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق
- (٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا)
- (٤) أخرجه في التيسير عن مالك

الأمر بالطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد . والأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه ١٢٩

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات ، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالطلق عند العرب ليس بمعناه التكليف بأمر ذهني ، بل بمعناه التكليف بفرد^(١) من الأفراد الموجودة في الخارج ، وألتي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ^(٢) الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما^(٣) في الخارج ، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالطلق ، أو من دليل خارجي . والأول ممنوع ؛ لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً ، فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية ، لما ورد عليه من إشكالات ، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف . ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها

(٢) أي معناه ، والألفظ الرقبة لا صدق له . وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حل الكلي على جزئيه قطعاً . رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة (٣) لعل الأصل (بما في الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثاني مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ؛ ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فإذا قصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد إلى المطلق

من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيّد من حيث هو مقيّد بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا اعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثمّ فضل زائد ، فيتاب عليه بمقتضى الندب الخارجى ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بعتق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن^(١) له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع الخير فيه يقتضى قصده إلى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضى عدم قصده إلى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراد المطلق الخير فيها

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان :

« أحدهما » ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، ^(٢) بحيث

(١) لعله (لأن له) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي في المطلق ، ومن نفس دليل الواجب في الخير

(٢) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معينا عليه) كما يدل عليه قوله (باعتبار) على مقتضى الطلب (الذى هو المطلوب

قد يوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣١

يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ، والبعد ^(١) عن استعمال القاذورات من أكلها والتضخم بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي ؛ كستر العورة ، والحفظ ^(٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك . وإما قيد بعدم المنازع تحريزاً من الزنى ونحوه ^(٣) ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب « والثاني » ما لم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج ، وسائر المعاملات ^(٤) المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنایات ^(٥) والأنكحة ، المحصورة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

(١) جعله فيما يأتي بما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر في الأكل والتضخم كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فانه يظهر رجوعه لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع في الحيوان كله . وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض . وقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ ؛ فأن محاسن الشيم وإن كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له ، فشدد فيها النهي

(٤) فان قواعد المعاملات التي سنّها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء . بل هي تشريع موازين في المعاملات علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق . وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم . لأنهم يجدون في هذه القواعد حكماً يحتكون إليه في جميع مراقبهم ومعاوضاتهم

(٥) هذا مما احتز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والمادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكدًا . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء ^(١) الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب إليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء في قاتل نفسه أنه « يُعَذَّبُ في جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسيًا فلا إعادة عليه الا استحسانًا ، ومن صلى بها عمدًا أعاد أبدًا من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتمادًا على الوازع الطبيعي والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمدًا رجع الى الأصل ^(٢) من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبدًا . وأمين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقى من الحر والبرد ، والنكاح الذى به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو التنبه ، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر ^(٣) ، وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الضرب الثانى فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات ، والتخفيف في المخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعى باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك ^(٤) في الطلب الأمرى ، كذلك يكون في النهى ؛ فإن

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادًا على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهى عن الضد (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) كما هو أحد التفسيرات فى الآية وقوله (أبيع له المحرم) كما كل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضريين . وقوله (كتحريم الحباث الخ) ذكر فيه أمثلة

قد يوضع الطلب الجازم في صورة الذنب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣٣

المنهيات على الضرر بين فالأول كتحرير الخبائث، وكشف العورات ، وتناول السموم ، واقتحام المهالك وأشباهاها . ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة ، ولا باعث طبعي ؛ كالمك الكذاب والشيخ الزاني ، والعائل المستكبر . فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات ، فلا تدعو اليه شهوة ، ولا يميل اليه عقل سليم . فهذا الضرب لم يؤكد بحد ^(١) معلوم في الغالب ، ولا وضعت له عقوبة معينة ، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطالبات التي لا ^(٢) يكون الطبع خادماً لها ، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة ، الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع ، أشبه بذلك المجاهر بالمعاصي ، الماندة فيها ، بل هو هو ، فصار الأمر في حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حفظاً عاجلاً ، ولا يبقى لها لصنى الضرب الأول ، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات ، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر

(١) أى بعدد كذبات الملك ، وزنيات الشيخ ، وكيفية استكبار العائل . وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً بمن كان غير شيخ . وقد يقال إن هذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة ، فإن لم يوضع لها حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لها عقوبة دينوية خاصة ، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لافيهما . ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتوا عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهاقون على أكل لحم الخنزير لالشهوة ، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفي كمال أنهم شديداً الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية ، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء . أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه ، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت . وهم يقلدون في هذا شر تقليد ، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى ، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الاسلامي (٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولا حقه

في مجال العقلاء بل البهائم مرتبة . ولا أجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة :
 « الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه
 بخلاف العاصي بسبب شهوة غنت ، وطبع غلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ،
 ومفتلاً عنه باب العلم بمآل المعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى :
 (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ! أما الذي ليس له
 داع إليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم المعاهد المجاهر ، فصار هاتكاً لحرمة النهي
 والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث
 فيه على مخالفة الطبع جعل فيه في الغالب ^(١) حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً في
 الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه
 لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل ، فوق التنبيه عليه لأجلها ، ليكون
 الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية
 على الندب أو الاباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من
 الضروريات ؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك
 وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق
 بالضروريات ، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس ^(٢)

(١) ومن غير الغالب الغصب ، فهو ما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص
 ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان الحرز منه وسهولة تخلص المغصوب بالتراجع للحاكم
 والغاصب غالباً يدعي الحق في المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالتراجع
 وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخرى ؛ كحديث (من غصب قيد شبر طوقه
 من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم
 (٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات
 ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري ؛
 لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخلى تحريمه في قسم الضروريات

من هذا ؛ فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب ^(١) المقاصد ، وهو مقيد بما تهيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلاق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد في الإفاق والامساك ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانتفاع إلى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والإخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإجابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار إلى الله ، والتركيب ^(٢) ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزع الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرهبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمصارعة إلى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهي غير التركيب الآتية في

المنيات التي بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

وإصلاح ذات البين والإخبات^(١) والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصلوة

هذا كله في المأمورات^(٢)

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والاقتار ، والايثم ،^(٣) والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء^(٤) شيما ، والبغى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، وقص المسكيل والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والطفيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، وقص العهد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ،^(٥) والتبذير ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحاً . وطاعة من

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبا وردت بها الأوامر . وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة . وكذا يقال في المنهيات

(٣) الذنب مطلقا

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة ، لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم في تحققة التفرق شيما

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الاسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكرارا محضا ؟ نعم إنهما وردا في القرآن (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متوالين ، ومثله يقال في (المنكر) و (الاثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر في (الظن) الآتي مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) غير نفس الظن السيئ . وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بني عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

من اتبع هواء ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، وهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاعتزاز بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال ^(١) ، وتزكية النفس ، والتميمة ، والشح ، والهلع ^(٢) ، والدَّجَر ، ^(٣) والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبَسَ الحق بالباطل ، وكنه العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد إلى التهلكة ، وإتباع الصدقة بالبن والأذى ، واتباع المتشابه ، وأتخاذ الكافرين أولياء ، وحب الحد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البريء بالندب ، وهو البهتان ، ومشاقة الله والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر ، والنهي عن المعروف ، ونسيان الله ، والتفائق ، وعبادة الله على حَرْف ، والطن ، والتجسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بمحدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين

الهموى يكون في الرأي والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والالتقياد لحكم المذاتذ الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد في الحديث (يستجاب لأحدكم ما لم يجعل . يقول : قد دعوت ربى فلم يستجب لى ، وفي رواية يستعجل) وفي الحديث (الاناة من الله والعجلة من الشيطان)

(٢) الهلع أخش الجزع . وقد ورد (شرما في المرء شع هالع ، وجن خالع)

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهى عنها . لانيها لازمة لعدو الصبر والاعتماد

على الله

(أحدها) أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء ^(١) ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع ، لا على وزن واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف ، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والحسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وإتفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى إلى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان ^(٢) على كل شيء »

(١) أي من المناطات والأمر التي تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حيثئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا ، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفرادها ، لأن هذه درجة واحدة هي الكفر . لأننا نقول : بل هي متفاوتة أيضاً . ألا ترى في الإشراك حديث (أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له في تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت في مضاربة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الأمر على ما قرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ » الحديث . الخ ^(١) ! فقول ^(٢) الله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبج إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبج من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تنعيم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) لأنه أمر بإيجاب أو أمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

(والفرب الثاني) أن تأتي في أقصى مراتبها ^(٣) ؛ ولذلك تجدد الوعيد مقرّونا

(١) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته)
وقدم تخريجه (ج ٢ - ص ٢٠٣)

(٢) أي فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية

(٣) أي تارة تأتي الأمر بالتحصل في أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتفخيم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح ، كما في قوله تعالى (فاتبعوني يحبكم الله) الا يتين وقوله (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) مع قوله (إن ترضوا الله فراضا حسناً) الآية وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الا يتين وكما في حديث (ما من صاحب إبل ولا بقرة ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاء يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث وفي طلب الرفق بمخلوقات الله (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله ، ومن قطعها قطعه الله) وهكذا مالا يحصى من الأوامر والنواهي كقوله تعالى (لا تأسوا من روح الله) الآية

بها في الغالب ، وتجد الأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والنهي عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها ، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيحا عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر ^(١) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر ، فهي المخالفة مطلقا ، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث (لا تكذبوا على فانه من كذب على متعمدا يلبغ النار) وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل في أمره

(١) لا يقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة ، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين ، وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لأننا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه يفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر بالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليلة هو نفس الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلام في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لافي خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتي إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو)

آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له ، ولا يرهب رهبة يلقي فيها يده الى التهلكة ، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سوء ، فإذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم ؟ » هذا ما نقل . وهو معنى ^(١) ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالعنى صحيح يشهد به الاستقراء . وقد روى : « أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أناخيرمنهم ، فيقطع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سوء ، فيقول قائل : من أين أدركُ درجتهم ؟ فيجتهد ^(٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأخيشتين المنصوصتين ، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً ، منبئاً عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسب اقتضاء المساق ، فإنما آتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى ^(٣) الحمود أو الذموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل (١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه الى الرجاء ، بل ذكر قصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحاليتين ، وليس دأراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثاني

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه الحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو . مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فوزن نفسه في ميزان العدل ، عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردّها اليه ثم شكره عليها ، وهذا هو السخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلقي الله وهو على ذلك .

فلاجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزن واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات . لكنها ، وكالت إلى أنظار المكلفين ، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتخرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحا ، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها ، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى : (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) .
 الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأينما لم يظلم ؟ فقلت : (إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) .
 وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع ^(٢) الى قول لقمان : (إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) » .
 وفي الصحيح ^(٣) : « آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا اتَّخَذَ خَانَ » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — ففضحك عليه الصلاة والسلام فقال : « مَا لَكُمْ وَلِهَذَا ؟ إِنَّمَا خَصَصْتُ بِهِنَّ الْمُنَافِقِينَ . مَا قَوْلِي : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ فَذَلِكَ فِيمَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَىَّ (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) الْآيَةُ ! أَفَأَنْتُمْ كَذَلِكَ ؟ قُلْنَا : لَا . قَالَ لَا عَلَيْكُمْ ، أَنْتُمْ مِنْ ذَلِكَ بُرَاءٌ . وَأَمَّا قَوْلِي : إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ فَذَلِكَ فِيمَا أُنْزِلَ عَلَىَّ (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَأْتِيَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ لِنَصِّدَقَ) الْآيَاتُ الثَّلَاثُ ! أَفَأَنْتُمْ كَذَلِكَ ؟ قُلْنَا : لَا . قَالَ : لَا عَلَيْكُمْ ، أَنْتُمْ مِنْ ذَلِكَ بُرَاءٌ . وَأَمَّا قَوْلِي : إِذَا اتَّخَذَ خَانَ فَذَلِكَ فِيمَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَىَّ (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ) الْآيَةُ ! فَكُلُّ إِنْسَانٍ مُؤْتَمِنٌ عَلَى دِينِهِ : فَالْمُؤْمِنُ يَفْتَنُ مِنَ الْجَنَابَةِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ ، وَيَصُومُ وَيُصَلِّي فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ ؛

(١) رواه الشيخان والترمذي

(٢) فتكون الآية من قبيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه . وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النواهي وقد فهم الصحابة انها شاملة للراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي

والمناق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَّاء »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان ^(١) : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله : نظران : (أحدهما) من حيث مجرد لا يعتبر ^(٢) فيه علة مصلحة . وهذا ^(٣) نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة) مع قوله : « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » ^(٤) وقوله : فاسعوا إلى ذكر الله مع قوله : (وذروا البيع) ؛ وقوله : « ولا تصوموا يوم النحر » ^(٥) مثلا مع قوله : « لا تؤاصلوا » ^(٦) وما أشبه ذلك مما يفهم ^(٧) فيه التفرقة بين الأمرين

وهذا نحو ما في الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أباي » فالتفت إليه ولم يجبه ، وصلى

(١) أي باعتبار الصيغة

(٢) أي حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما تطيقون)

(٥) روى المناوى في كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لاتصوموا يوم الفطر ويوم النحر) عن أبي نعيم في الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر) عن الشيخين

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٧) أي بمقتضى القرائن . وسيأتى في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٥

فخفف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يَا أُبَيُّ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي إِذْ دَعَوْتُكَ ؟ » فقال : يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ أَصْلِي . فقال : « أَفَلَمْ تُجِدْ فِيهَا أَوْحَى إِلَيَّ (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) ؟ » قال : بلى يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَلَا أَعُودُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . وهو في البخاري عن أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمَعْلِيِّ ، وَأَنَّهُ صَاحِبُ الْقِصَّةِ فَهَذَا مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِشَارَةٌ ^(١) إِلَى النَّظَرِ لِمَجْرَدِ الْأَمْرِ وَإِنْ كَانَ ثُمَّ مَعَارِضَ . وَفِي أَبِي دَاوُدَ أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ فَسَمِعَهُ يَقُولُ : « اجْلِسُوا ! اجْلِسْ يَا بَابُ الْمَسْجِدِ ، فَرَأَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ : « تَعَالَى يَا عَبْدَ اللَّهِ ! » . وَسَمِعَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنَ رَوَاحَةَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بِالطَّرِيقِ يَقُولُ : « اجْلِسُوا » فِجْلَسَ بِالطَّرِيقِ ، فَرَّ بِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَقَالَ : « مَا شَأْنُكَ » فَقَالَ : سَمِعْتُكَ تَقُولُ اجْلِسُوا . فَقَالَ لَهُ : « زَادَكَ اللَّهُ طَاعَةً » . وَفِي الْبُخَارِيِّ ^(٢) قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَوْمَ « الْأَحْزَابِ : « لَا يُعَلِّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ » فَأَدْرَكَهُمْ وَقْتَ الْعَصْرِ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ : لَا نَصْلِي حَتَّى نَأْتِيَهَا . وَقَالَ بَعْضُهُمْ : بَلْ نَصْلِي ، وَلَمْ يُرَدِّ مِنْ ذَلِكَ . فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَعْنَفْ ^(٣) وَاحِدَةً مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ

(١) قَدْ يُقَالُ إِنْ الْإِثْبَاتُ مَخْصُصَةٌ لِآيَةٍ (وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَاتِلِينَ) الَّتِي أَوْجَبَتْ عَلَى الْمُصَلِّيِ أَلَّا يَتَكَلَّمَ فَالْتَّبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْشُدُهُ إِلَى التَّخْصِصِ . وَأَنَّهُ تَجِبُ عَلَيْهِ الِاسْتِجَابَةُ لِلرَّسُولِ — وَلَوْ فِي الصَّلَاةِ — بِمَقْتَضَى هَذِهِ الْآيَةِ . عَلَى أَيْ وَجْهِ نَظَرٍ إِلَى الْأَمْرِ . فَلَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى غَرَضِ الْمُؤَلَّفِ

(٢) وَلَفْظُ الْبُخَارِيِّ لَا يَصْلِحُ

(٣) عَدَمُ التَّعْنِيفِ لَا يَدُلُّ عَلَى صَوَابِ النَّظَرِ . لِأَنَّ الْمُجْتَهِدَ الْمُخْضِرَ مُأْجُورٌ . فَخِلَا عَنْ كَوْنِهِ لَا يَعْنَفُ فَلَيْسَ فِي الْحَدِيثِ مَا يَدُلُّ عَلَى غَرَضِ الْمُؤَلَّفِ مِنْ صَحَّةِ النَّظَرِ إِلَى مَجْرَدِ الْأَمْرِ . عَلَى أَنَّ الْمُؤَخَّرِينَ لِلصَّلَاةِ قَدْ يَكُونُونَ فَيُفْهَمُ أَنَّ الشَّيْءَ عَنْ «صَلَاةٍ» أَنَّ هُنَاكَ مَصْلَحَةً دِينِيَّةً أَوْ دُنْيَوِيَّةً عَلَيْهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ هُوَ يَبَادِرُ بَيَانَهَا لَهُمْ ، فَلَا يَكُونُونَ قَدْ اسْتَدْنَوْا لِمَجْرَدِ الْأَمْرِ

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فن وجوه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولاً . فإن لم نعتبرها فذلك أخرى في الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل ^(١) لنا من معقولها أمر يتحصل ^(٢) عندنا دون ^(٣) اعتبار الأوامر والنواهي ؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحسن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحسن جلد مائة وتعريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو قصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل . هذا كله لم تقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دل على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يقتل معناه .

(١) أى لم يتحقق عندنا فيما نقله من أنواع المصلحة في الأمور والمنهيات ما يصح أن نعتده ونجرى تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزانى المحسن . ولكن لا نقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الاجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي . وسيأتى المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ)

(٢) أى حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي

(٣) أى بأن نجعل تلك المصلحة ميزانا لتفهم الأمر والنهي ، بحيث تجعل المصلحة هي الحكمة في توجيه الأمر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونها

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٧

أما التعبدات ^(١) فهي أخرى بذلك . فلم يبق لنا إذاً وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرد الأمر والنواهي . وكثيراً ^(٢) ما يظهر لنا يبايىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك ، بينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً ^(٣) فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تمبدي ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لاسبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى ^(٤) المفهوم للأمر والنهي إن كثر عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهي دونه ، فآل الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما في قول ^(٥) القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التي مبناها على مجرد التلق ، دون النظر الى المعقول من المصالح والحكم
(٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فحق جهالون بها على التفصيل)
أى قد نعلمها إجمالاً ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم يبايىء النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير مافهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم تتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجها ثالثاً مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع
(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي الى إهمالهما وإبطال مقتضاها فلا سبيل للاخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثله بالشافى الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاها فالآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي . حتى على اعتبار المصالح
(٥) قال الفقهاء : لافرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه ، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفة الدليل في حديث (لا يولن أحدكم في

بال في إناه ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأننا نقول : هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سد الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني . وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثاني من النظيرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء ^(١) ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان الماء الدائم الذي لا يجرى ثم يتوضأ منه ، أو يقتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث (حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه ، فخرموا الأول دون الثاني . قال النووي : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي في خصوص هذه الأمور أو المنهيات ، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المخفية بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك يمكن باستقراء موارد هذه الأوامر والقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له . أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٩

المصالح في الأمور ، والمفاسد في المنهيات ؛ فإن المفهوم من قوله : (أقيموا الصلاة)
المحافظة عليها والإدامة ^(١) لها ، ومن قوله « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » ^(٢)
الرفق بالمكلف خوف العنت أو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛
أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : (فأسعوا إلى ذكر الله) مقصوده
الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعي إليها فقط ، وقوله :
(ودروا البيع) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهي عن ملازمة الشاغل عن السعي ،
لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً ^(٣) في ذلك الوقت ، على حد النهي عن
بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك إذا قال : « لا تصوموا يوم النحر »
المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً ، ومن قوله :
« لا تؤايلوا » أو قوله : « لا تصوموا الدهر » الفرق بالمكاف أن لا يدخل فيما
لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم
الأمر واستعماله في معنى مجازي . وإن لم تتحقق بالاستقراء والقرآن مقصوده
كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي . وكأن
فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصاحبة وتحديد ما فيه دفع الشق الثاني
السالف وهو قوله (وكثيراً ما يظهر يادى الرأي الخ) فكانه يقول له : وما لنا
بيادى الرأي وأوله ؛ إنما نقول بحسب الاستقراء وتبع القرائن . فإذا كان كذلك
فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصالحى الذى يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته ،
على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصالحى تفصيلاً
(١) وهذا فهم يتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة . ومن القرائن
المحتقة بهذه الأوامر وهى فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة ،
مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ١٤٤)

(٣) أى بل ذلك لمن تلازمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا له وشاغلا عنها . فليس
النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطالب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار
مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعى يتضمن للنهي عما يشغل عنه ، فكان التصريح
بهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصل عليه الصلاة والسلام ، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي ، تحقاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة ^(١) ، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (فَأَذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملاسة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء ^(٢) الصلاة ، وزوال ^(٣) حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لَكُنَّا قد خالفنا ^(٤) الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا أُلغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك ^(٥) أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

(١) وقد ذكروا للأمر سنة عشر معنى مجازياً ، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب (٢) و (٣) من إضافة الصفة للموصوف فيها ، والمقصود هو الموصوف (٤) أي قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها . كما سيقول (فيوشك الخ)

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي ؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد تنحرف عن الفرض الذي يرمى اليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران

وسرد الصيام قد جاء النهي عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأحبابه حين نهام فلم ينتهوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي : « أحدهما » أنه نهام فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالخالفه مشافهة ، وقالوه بالعصيان صراحاً ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً ^(١) ، وحاشى لله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهي للفرق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسيئوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهام لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الفرق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللاأواء في مرضاة ربهم

وأيضاً فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحصلها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لأعلى مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي ، فجاء الأمر بمكالم الأخلق وسائر الأمور المطلقة ، والنهي عن مساوى الأخلق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنته ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الطاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر ^(٢) ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تُزهِى ^(٣) ،

(١) لأنه أقرم على الوصال على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقى على حاله
(٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصاة) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثله أيضاً الملاسة ، والمناذبة ، والمزاينة . وكفى حديث (لا تشترُوا السمك في الماء فإنه غرر) برواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

وبيع جبل الحبل^(١) ، والحصة^(٢) وغيرها ، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقاني كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى . ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح^(٣) فيه القول بالمنع أصلا ؛ لأن الفرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددا^(٤) بين السلامة والعطب . فهو مما خص بالمعنى^(٥) المصلحي ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد .

(١) أى يبيع تاج التاج ، أو أن يجعلوه أجلا يتبايعون إليه
(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لا من إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال :
بيع الخيار ، بيع النسبته . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والفرر الذى
يجعلها كالقمار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الفرر أمران . الأول ما يدخل في المبيع
تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى ما يتساح فيه إما لحقارته أو للشفقة في تمييزه
وتعيينه . وما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع ، والحمل في
بطن الدابة ، والقطن المحشو في الجبة ، إذا كانت تبعاً

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالها مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء ؟
فالأفضل الرجوع إلى ما قلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتساح فيه عادة
للشفقة في معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج
ومشقة ، فالتضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور
ذات الأسس المغيبة في الأرض ، والمقاني كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما
لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن يقتضى عهده صلى الله عليه وسلم
ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى تضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من
الفرر بالمعنى المصلحي أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال : كيف أنها تعد
مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — نعود
للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ في عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى في السوق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٣

وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء؛ والنفرة بين ماهو منها أمر وجوب أو نهي ، وما هو نهي أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر الى الصالح ، وفي أي مرتبة^(١) تقع ؟ وبالاتقراء^(٢) المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهي كذلك أيضاً ، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى^(٣) المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيدة مهوى القرط^(٤) ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق^(٥) بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أئمة الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني

جهاراً ؛ ففي زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

(١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

(٢) أي في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن

هو المعنى الأصلي ، كما مثله بعد

(٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القرينة . كما في

قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل^١ أبوها وإما عبد شمس وهاشم

(٥) أي فلو اعتبر اللفظ بمجرد فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول .

بل المعقول مما سبق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين : لأن كلا منهما قد يكون سيئاً في تنجيس الماء وإفساده

في القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فن يعمل عملَ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ، فقال مجيباً : النرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبذل وأقطع وقد قل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تعالى في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتقال بعيد عن مقصود الشارع : كما أن إهمالها اسراف أيضاً ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيدكر بعد أن شاء الله تعالى

فصل

فإذا ثبت هذا وعمل الصل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جبر على السنن القويمة ، موفوق قصد الشارع في ورده وصدرة ، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة . والتحري في الأخذ بالعزائم ، وقهرها تحت مشقة التعبد . فمنهم فهموا أن لأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر والنهي (يُبَيِّنُ كَيْفَ يَعْمَلُونَ) (وَلِيَبْلُوَكُمُ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) ، لكن ما كان انكشاف ضعيفاً في نفسه ، ضعيفاً في عزمه ، ضعيفاً في صبره ، عذره ربه الذي عزمه كذبت وخفقه عليه . محض (١) من جهة ضعفه رقياً يستند إليه في الدخول في لأمر . ودخل في قلبه حب لمعة وقوه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض نزاع شوشة . وخوض نفسه . وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالاً في رفع خرج عند صدمته . وتبينة في أول لعمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل ثدومة حتى لا يصب عليه ثبة . فيه ولا استمرار غاية . فإذا داخل العبد حب خير . وفتح له سر شقة . حذر لثقل عليه خفيفاً فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوة : (وَتَمْتَرُ نِيَّةً تَبَيُّلاً) . ومخفقت حيناً ولأنس إلا ليعبدون) فكان

(١) وقد (كنمو من نعم منك به طاعة) ونحوه من موجبات الرفق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٥

المشقة وضدها إضافيان للاحقيقيان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد قبيح نفسه ، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمثل على الجملة ، وفي الرفق راجعاً الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله : (وتبئله) وتبئله (وأشباهه

فصل

وأما الأمر والنواهي غير الصريحة فضرور .

(أحدها) ما جاء بحجج الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (والاوليات يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ^(١)) (فكفارته إطعام عشرة مساكين) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

(والثاني) ما جاء بحجج مدحه أو مدح فاعله في الأمر ، أو ضمه أو ضم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأمر وترتيب العقاب في النواهي ، أو الإخبار بحجة الله في الأمر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : (والذين آمنوا بالله ورأسله أولئك هم الصديقون) وقوله : (بل أنتم قوم مسرفون) وقوله : (ومن يطع الله ورأسله ندخله جنات) (ومن يعص الله ورأسله ويتعد حدوده ندخله ناراً) وقوله : (والله يحب المحسنين) وقوله : (انه لا يحب المسرفين) (ولا يرضى لعباده الكفر) (وإن تشكروا يرضه لكم) وما أشبه ذلك ، فإن هذه الأشياء دالة

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف مخبره ، وهو محال

على طلب الفعل في المأمور ، وطلب الترك في المنع ، من غير اشكال
(والثالث) ما يتوقف عليه المطلوب : كالمفروض في مسألة « ما لا »^(١) يتم الواجب
إلا به « وفي مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى »^(٢) عن ضده « و « كون المباح
مأموراً به » بناء على قول الكعبى ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي
لزومية للأعمال ، لا مقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها .
وذلك المذكور في الأصول . ولكن إذا بينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني
لأعلى القصد الأول ، بل هي ضعف^(٣) في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة
التبعية : كقولهم : (وذروا البيعة) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمى في
الاعتبار أصلاً . وقد مر في كذب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد
أصلية ، ومقاصد تبعية . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي

(١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه
بدونه . فهل يجب غسل هذا الجزء وحواً تابعاً لايجاب غسل الوجه ، أم لا يجب
شرعاً وإن كان لابد منه عدة ؛ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثم بترك
غسل وجهه أم لا إثم إلا بالآخر فقط ؛ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم
الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو
العادى فمختار أنه لا يجب تبعاً . وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل
الشروط كلها واجبة . وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف في غير الأسباب .
أما الأسباب فقد نفي التامع عن وجوبها . بل قلوا إن التكليف في المسليات
إنما هو في حقيقة أسبابها كالحزب بالسكين بالنسبة للقتل : لأن المسليات غير مقدورة
والمقدور هو سبب لا مقدم .

(٢) والمختار أنه ليس بها عن ضده . بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع في
كثير من مباحثه إلى كلامه في مسألة « ما لا »^(١) واجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد
تعمق خصب ترعى . مع أنه لا تكليف بخير تعلق الخطاب

(٣) ولهذا ختم في الأمر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا
يتوقف إلا على خلاف في هذا وإن اختلف في ترتيب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع
وفت .

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٧

الفرق بينهما قه كثير^(١) ؛ ولا بد من ذكر مسألة^(٢) قررناها في فصل يبين ذلك ، حتى نتخذ دستوراً لأمثالها في قه الشريعة بحول الله

فصل

« الغصب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب . « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد العاصب تملك رقبة المصوب فهو منهى عن ذلك ، آثم^(٣) فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد إلا الرقبة ، فكان النهى أولاً عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدى على المنافع فالتقصيد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يترتب^(٤) الآخر بالحكم التبعي ، وبالقصد الثانى لا بالقصد الأول .

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة قه كثير لمسائل اشترعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما يبنى على كل منها

(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهى الأصلي والتبعي . وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغصب والتعدى التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة . وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينهما وبين مالهما فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له ، وهناك بجىء الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يترتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به . وفى مسألة الأثر بالشيء وما معها ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الح) فمسألة الغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به . وما معه . كما هو ظاهر

فإذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يصن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع ^(١) القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فإذا كان تابعا صار النهى عن الانتفاع تابعا للنهى عن الاستيلاء على الرقبة ، فذلك لا يضمن قيمة المنافع ، إلا على قول بعض ^(٢) العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة ^(٣) في القصد الأول ، والأظهر أن لضمان عليه ، لعدم قوله عليه الصلاة والسلام : « انخراج ^(٤) بال ضمان ^(٥) » وسبب ذلك ما ذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهى عن الغصب ، وإنما هو شبهه ببيع وقت النداء ، فإذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح ^(٦) مع النهى الضمى وهذا البحث جاري في مائة « ما لا يثم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصودا

(١) أى من حين "تغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المنصوب للملك إذا كان أرضاً أو عقاراً استعمل في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً . وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الخاصة من تحريك كالركوب والاجارة والحرق وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة لا تنفق عليه . لأن إخراج بالضمان . وأما معطل ولم يستعمل كمن غصب أرضاً بوزعها فلا كرم عليه . وهذا قصد غصب المنفعة فعليه الكراء .

(٣) في الغاصب يتقصد أربعة وأنفعها قصد أصلها

(۳) ی وقت دخی مضموم فی ضمن الغاصب من وقت الاستيلاء علیه

(۵۱) دود احمد و محبوب است و خدا که عن عائشة قال ترمذی: حسن صحیح شریف قال فی کتاب الی صاحب متبیح محمد بن سعید درویش الشهیر بالحوث: دود محبوب است وضوء جاری و دود و صحیح ابن خزیمه و الحاکم اه

٦١. في سبع اربع وعشرين اذية غلة صريحة. وكنتى باندراجة ضمن
الامر في قوله (وسعوا في ركنه) فيكون شيد. وهو شبي النبعى عن الاستيلاء
على مذهب معصوم كذا في ركنه حاكم بهي. فلا يعتد بقيمة المنافع
ولما عسى ان يدرى من حكمة الله تعالى. وقد عرفنا ان النبعى حتى
التصريح كذا في اربع وعشرين اذية غلة صريحة. فكذا في

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٩

في نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشئ هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الاعند فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان^(١) التعدي لاضمان الغصب ؛ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ؛ فلذلك يضمن بأرفع^(٢) القيم مطلقاً ، ويضمن ماقل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف^(٣) خاصة ، من حيث كان تلفوا عائداً على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب في هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمن التعدي بأمور : منها أن التلف يساوى يضمنه في الغصب لا التعدي ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر ، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم . والسرقه كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شئ له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعدي زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه . فواضح أن المقصود فيهما المنافع . والذات تابعة

(٢) لأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل في منافعها ، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت ثم لاحقاً بعدما كانت رخيصة ، وسواء أكان للتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلبها قليلة كانت أو كثيرة

(٣) أى التلف بتعديه هو . لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي

ربه أن يُضَمَّنَهُ^(١) وإن كان مستعيراً^(٢) أو متكارياً ضمن قيمته « وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فاذا بنيينا على غيره فمأخذ آخر . والأصل المبني عليه^(٣) ثابت
فالتقال^(٤) باستواء البابين يبنى قوله على مأخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : « هل الدوام كالأبداء »
فإن قلت ليس الدوام كالأبداء فذلك جار على المشهور في النصب ، فالضمان يوم النصب ،
والنفع تبعه ؛ وإن قلنا إنه كالأبداء فالقاصب في كل حين كالمتديء للنصب ،
فهو صمد في كل وقت ضمناً جديداً ، فيجب أن يضمن المقتضوب بأرفع^(٥) القيم
كما قل ابن وهب وأشباه وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يرده في
كل وقت ، ومتى لم يرده كان كمنصبه حينئذ

« ومنه » القاعدة المنقولة وهي « أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها
تعالى ، وإنه يهب منها المنفعة » . وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب
منصرف إلى ملك المنفعة أم لا ؟ فإن قلت هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة
(١) أي لا على قيم ولا المنفعة

(٢) أي وزاد على ما اشترط . كما استفتنا . فيكون تعدى بالزيادة

(٣) أي هنا وهو أن الأمر ونهْي التبعين غير منتهين . وإنما المنع المقصود
الأصلي ثابت . والمختلف المستبور لا يفرع على ما ينافيه بل على مأخذ أخرى
لا تخبر هذا الأصل . أي فع بقر اعتبار هذا الأصل يتأق للبخالف مخالفة المشهور
... على ذلك المأخذ التي سذكر من أربعة لأن كونه غير منتهم بمجرد لا يتأق
أن يضم إليه ما يحجب فوراً من كذا يبنى عليه ما يبنى على المقصد الأصلي ، وبهذا
يوضح معنى قوله بعد هذا في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه
الخلاف إذ ذلك لا ينافي هذه القاعدة وكان ينبغي منعها لكان الواجب
في منسب من دفع قطع . ولا يمكن بخلاف وجه

(٤) كالتسوية

(٥) أي بغير تغيير لا يورق ويكور مشهور

في الفرق بين الأمر العريج وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعا ١٦١

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لاضمان المنافع ، وان قلنا ليس بمنصرف فهو يقتضى التفرقة

(ومنها) أن الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالغيان » فكانت كل غلة ، وعن يملأ أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الغيان ، كاستحقاق البيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضا . وأما ^(١) ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه ، لأن نقص الشيء المصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضا مما يصح أن يبنى عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المصوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعدّ كالمتعدي فيه ؛ لأن الصورة فيها ممّا واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب اذا كان الغاصب قد رد ما غصب ، استرواحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد ، وإلغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالنّدى يشير الى قول مالك هنا أن القصد أثره وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق

(١) تكميل لقوله (وان قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بساوى ألا يضمن في الغصب أيضا فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب . لأن النقص يرجع للذات . وهو ضامن لها . فيضمن ابعاضها وقوله (كما يضمن لتعدي على المنافع) علمت أن ذلك انما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بساوى . وإن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكرّياً ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا مقاله مالك لجعلت على السارق من م جعل على المتكرّري .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حذف ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول حكمه منعهم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فإذا نظر في هذه الوجوه بالعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما^(١) خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المفصولة إذا عرّضت على هذا الأصل تبين^(٢) منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصنغ وسائر القائلين ببطلانها . وقد ذكرت هذه مسألة مسألة أخرى ترجع^(٣) إلى هذا المعنى ، وهي :

(١) يريد أخذ أحيطة لتبديت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له : لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر وهو الاستحسان

(٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات . فعبود الكلام السابق برمته ، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي يبنى عليها خلاف في الصحة والبطلان

(٣) أي من جهة أن معتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المتبوعين . وما عداها يختلف في فروعها مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث أنه في هذه يكون تابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً ، لأن اعتباره يناقض اعتبار المتبوع . بخلافه في مسألة سابقة فانه فقط غير منعهم بمجرد ، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه . وعادة لا يناقض اعتبار المتبوع وسياق له أن التابع لا يتعلق به الأمر ولا ينفي . مع أن في المسألة سابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الاحتاد

(المسألة الثامنة)

الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا^(١) به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد ، وكان أحدهما في حكم النسخ للآخر وجوداً أو عدماً فإن المعتبر^(٢) من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فلنفي وساقط الاعتبار شرعاً . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما تقدم^(٣) تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك قول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعياً^(٤) ، وإتما بنى البطلان على كونه مقصوداً .

(والثاني) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما^(٥) ،

(١) يعني مأخوذاً فيه ، ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى في الفرق بين القصد الأصلي والتابع ، واعتبار الأول دون الثاني ويبان ذلك في القصب والتعدي وإن كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم البعية إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير والدليل كما ترى استتاس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين أما باقي الأدلة لجيد (٤) يعني أن النهي مع كونه صريحاً لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هذه الجهة بل بناء على كونه مقصوداً قصداً أصلياً كالسعي سواء بسواء .

في أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييداً لقوله (فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون منبأه على النهي الصريح وإن كان تبعياً ، فهدى دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده ، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضاتين في محله فقط فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه لأن كلا من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يراد ألبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتنال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهي ، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعل أو ترك^(١) ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع^(٢) ، فما أدى إليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن العالين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني . وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة ؛ كالمعقد على الأصول مع منافعها^(٣) وغلاتها ، والمعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه ، فلا إنسان أن يتمتلك الرقاب ويتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يتمتلك أنفسه منافع خاصة ، ويتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد إلى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد في شراء الدار أو القدان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جاز بلا خلاف . وهو عقد على الرقاب لأعلى المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة^(٤) ، والغائب أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

(١) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً

(٢) أي وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط . بل هو واقع . كالأمثلة

(٣) أي متى قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضي فساد العقد وانفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد

سبب مع التبوع فيه تعتبر جهة الشيء وهي ما فيها من الضرر والجهالة

١٤١ وسيأتي أن هذه قسبان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٦٥

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها^(١) ، للنهي عن بيع العرر والمجهول ، بل العقد على الأ بضاع^(٢) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع^(٣) لامتنع مطلقاً إن كان وطناً ، ولا امتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج العقود عليه من الجهل الى العلم ، كالخلمة والصنعة وسائر منافع الرقاب العقود عليها على الأفراد ، والعكس كذلك^(٤) أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجازات على الجملة^(٥) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق^(٦) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذ الحر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالعقد الثاني ،

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعاً

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه ، وليس مالمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنت إما مطلقاً كالوطء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها وهذا الموضوع هو الذى سيقول فيه في الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب الخ)

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتبعه المنافع التى منها البضع : ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة . فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هي توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها لأمر والى ، إذ قصدت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة
فإن قيل هذا مشكل بآمر :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقب — وبالجملة الذوات ^(١) — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود ^(٢) في تلك شرعاً منافع الرقب ، لأن المنافع هى التى تعود على العبد بالخاص ، لأنفس الذوات . فذات الأرض أو البار أو الثوب والدرهم مثلا لا تنفع فيها ولا ضرر من حيث هى ذوات ، وإنما يحصل ^(٣) المقصود من حيث هى الأرض تزدرع مثلا ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشتري به ما يعرده به بالنفقة ، فهنا طاهر حسبنا نصوا عليه ، وإذا كان كذلك فحقه ولا ينفذ على المسمع خصة . والرقب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وبذلك ينصرف فيه نفسه وتبعية تبع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض ^(٤)

(١) أمر لأن الرقب جمع رقبة ، وهى لغة المملوك من الرقيق
(٢) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تمليكها له ، أى والمنافع وإن كانت أيضا لا يملكها إلا الله (وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبد حسبما سببه في ذلك . فما اتفقال في عبارته فليس بجيد

(٣) ومنه يفرق فيما يؤكل ويشرب مثلا : فإما يحصل المقصود به من حيث منفعته من تغذية والآراء وهكذا . فلا يقال إن هذا يتنفع به ذاته ولكنه اختار تمليكها له وهو واضح المقصود من منفعة لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشتهر أمره في بدى النظر ، وغرضه منهم ترويح الأشكال . فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلا إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صانع

(٤) أى إن جميع الأمور التى ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة . أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع . فحقق أولا متلازمين فى

إِذَا أَمَرَ بِالشَّيْءِ وَنَهَى عَنْ لَازِمِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ فَالْحُكْمُ لِلْمَقْصُودِ الْأَوَّلِ لِالتَّابِعِ ١٦٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلا بد من إثباته أولا واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني إن سلمنا أن الذوات هي العقود^(١) عليها فللنافع هي المقصود أولا منها ، لما تقدم من أن الذوات لا تقع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولا هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذا في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع ، فافتضى هذا بحكم ما تحصل^(٢) أولا أن تكون الذوات مع المنافع في حكم^(٣) المدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء ، فأكثراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منحزم إن كن مبنيا^(٤) على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق في المقدمات

(١) أي متصودة بالتعلق شرعا . ليكون تسليما لما منعه أولا أما كون العقود عليه والذي تجرى عليه الصبغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك . بل كان المنع ليقصد تملكها رأسا . فبنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافها

(٢) أي القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أي دائما وفي كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية الذوات في كل مادة للنافع . فحاصل هذا الاشكال الثاني نقض إجمالي . ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر . فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتى النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ بَاعَ غُلًّا قَدْ أُبْرِتْ فَشَرُّهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْرُطَهَا الْمُبْتَاعُ »^(١) وقال : « مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَلَهُ لِسَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْرُطَهُ الْمُبْتَاعُ »^(٢) فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندكم^(٣) تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيها التابع للبائع ، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكمه ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم ، فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرأى باب العوائد ؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلامه مقصود ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، ويتقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مشروطة^(٤) ، معتمد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا^(٥) يقتضى القصد إليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد ليس عددي ، وعدم القصد إليها شرعي ، فانفصالاً تناقض لأن يقول : كون الشرع غير قاصد لها في الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغائه المنافع في جانب الأصل
(١) رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَمَالِكٌ بِقَفْظٍ (إِلَّا أَنْ يَشْرُطَ الْمُبْتَاعُ) وَرَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَفِي نَفْثِهِ بَعْضُ اخْتِلَافٍ عَمَّا هُنَا

(٢) هُوَ تَمَامُ حَدِيثٍ سَابِقٍ فِي رِوَايَةِ أُخْرَى لِمُسْلِمٍ

(٣) أَيْ بِمَقْتَضَى الْأَصْلِ الْمُسْتَدَلِّ عَلَيْهِ

(٤) فِي تَقَامُوسٍ وَتَرْجَمَهُ ثَمَنُهُ سَلْعَتُهُ وَأَثْمُنٌ لَهُ أَعْطَاهُ ثَمْنُهَا . وَأَثْمُنُ الْمَنَافِعِ فَبِهِ

مُشْتَرَكٌ صَارَ ذَاتِ ثَمَنِ . وَأَثْمُنٌ بِيَعٍ سَمِيَ لَهُ ثَمَنًا . وَلَيْسَ فِي الْمَادَّةِ مَشْمُونٌ

(٥) أَيْ مَا أُورِدَ فِي مَدَّةِ هَذِهِ الْمُعَارِضَةِ مُنْضِياً إِلَى أَصْلِ التَّعَادُلِ بِالْغَايَةِ الْمَنَافِعِ

فِي جَانِبِ الْأَصْلِ . هَذَا وَمَا عَرَضَ بِهَذَا الْحَالِ يَتِمُّ تَرْتِيبُهُ عَلَى الثَّلَاثِ أَيْضًا ، زِيَادَةً عَنْ مَخَالَفَتِهِ لِمَا يَقْتَضِي بِهِ حُكْمُ الشَّرْعِ

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٦٩.

إليها عرفا وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء^(١) الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة^(٢) المصالح ومقاصد المكلفين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة ؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت^(٣) أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول ، فهمى إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه^(٤) صحيح ولا يقدح في مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضا ليس^(٥) للعبد فيها ملك حقيقى إلا مثل ماله في الصفات والذوات فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شئ مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسبا فانما هي أسباب لمسيبات هي أنفس^(٦) المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهة كلّفنا في الأسباب بالأمر (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعا)

(٢) وهي تقتضى مراعاة العوائد . وقوله (مصالح الأصول) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبني على قصد العقلاء وعرفهم . فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا . غير مقصودة له بمقتضى القاعدة : فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف في تبييت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها وممدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيقى

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقا لفعل من الأفعال المنسوبة إليه (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، واخرث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى الأفعال المنسوبة إلينا نسبة

والنهي ، وأما أنفس المصبات من حيث هي مسببات فخلقها الله تعالى ، حسبما تقرر في كتب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلية تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا

ويدل ذلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتفجير ؛ كدبح الحيوان وقتله لمأكلة . وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك . وأبسط لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكلة^(١) ليس بضروري ولا حاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة النافعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتفجير وغيرهم دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة - أن الذوات لا يملكها إلا الله - سوى الخلاف في اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فتتفرع عن ذلك ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون مدفع تبعة وتصور^(٢) معنى التعادله

و الجواب عن الذي أنه إن سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المدفع فكذلك تقرر . إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها ، وذلك أن مدفع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فمن لعبد مثالا قد هيء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي ، من الخدم

ضعيفة بالنسبة ليست هي المنافع ، بل هي أسبابها قريبة أو بعيدة قال الأمر بغيره لافرق بين المنافع والنشوات في أنها ليست مقصورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقيا ولا نسبيا . وقد ستم نسبة المنافع لنا ، فسلوا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا . بلا فرق . على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معا

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكلة لضروري من المنافع لكان مطلوبا لا مباحا فلا يتوقف على كونه مباحا مستغف . فلا يدن على مدعاه ، كإتلاف جدار لغيرك تسمى بتقاضه تمة في جسمه . فطوق ويحتمل منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا (٢) أي واقعا في الشريعة . فصح أن تستدل عليه

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧١

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبدات ، وكل واحد من هذه الخسة جنس تحته أنواع تكاد تقوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا تقتناهى ، هذا ، وإن كان فى العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله فى جنس واحد معرقا فيه أو فى بعض أصنافه يكفى ^(١) فى حصر ما لا يقتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره ^(٢) ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها فى حيز واحد وإنما يحصر منها بعض الى يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهتها جزئيا لا كليا ، ولم تنضب المنافع من جهتها ^(٣) قصداً ، لافى انقوع وجوداً ولا فى العقد عليها شرعا ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى حد محدود ، وشئ معلوم ، وذلك كانه جزئى لا كلى ، فإذا النظر الى المنافع خصوصاً ^(٤) نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقلاً ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر ^(٥)

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الذوات هى المتقدمة المقصودة أولاً ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هى التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة

(١) أى أن ما لا يتناهى فى المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا فى طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله

(ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لا فى الوقوع وجوداً) كما أشار إليه بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا فى العقد الخ) تابع للوجود . وقوله

(حتى يضبط منها الخ) أى تقتضبط قصداً فيهما . ولكنه نظر جزئى

(٤) أى والنظر إليها من جهة الذات التى لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى فى صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً^(١) إلا على الحصر والضبط والعلم المقيّد المحاط به بحسب الإمكان ، لأن أنفس الرقاب ضابط كلّي لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة في أنفسها ، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مشوناً ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن المقدر عليها ، والقصد في العادة إليها ، فإن أجازه^(٢) الشرع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فمنوع بما تقدم^(٣) ، وإن أراد تبعية مفسدة ولا يلزم من ذلك محذور ، فإن الأمور^(٤) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً ، وأيضاً فالإيمان^(٥) أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرط في صحة العبادات ، حسباً فنوا عليه ، والشرط من توابع الشروط . فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول ولا يمتنع تبعها ، ولا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

(١) أي دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفياً لشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن "تضررني لأعيان فضر كلّي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً الفخ

(٤) أي ولا صور مع منافعها كذلك . لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان ، كاختصاص الجزئيات بكلية . وقوله (ولا ترى) يقوى به التشبيه الذي جاء به يوضح المقام

(٥) مثل ترعى لأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية لأصل لهذه الواجبات باعتبار من لا عذر له وإن لم يكن متأنح في

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٣

وكذلك نقول إن العقد على المنافع باقراها يتبعها الأصول ، من حيث^(١) إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يدالمتنع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ، وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومُنْقَضٌ باتقاضيها ، فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادى والشرعى قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذى لا ينقطع الا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من النعمى لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع شراء الشئ على شرط فيه تحجير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو على أن لا يبيع^(٢) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشيع ، وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل^(٣) مالك المسألة فى باب ما يفعل بالوليدة اذا بيعت ، فى الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم ، ولحمد الله

« والجواب عن الثالث » أن مذكرفيه شاهد^(٤) على صحة المسألة ، وذلك أن

ثمرتها لما برزت فى الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل للمشتري ولم

(١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التى تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ، وهى هنا إبقاء يدالمتنع عليها . وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أى فى خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع الا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم بئسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبعها الا له

(٣) هو بمعنى التعليل انذكور فانه محصله

(٤) فهو لا لعلينا . فبمعارضة جعلها دليلا للمعارض

يكن ثمة اشتراط . وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد عينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلو صارت للمشتري إعمالا لتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً وإعمالاً للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق في استحقاق التبعية ، فثبت أنها دون المشتري . وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل ^(١) عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له ، فإن اشترطه المشتري فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المنع ^(٢) من أجل بقاء التبعية أيضاً ، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفاً من أوصاف لأصل . وكذلك من العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز ^(٣) شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزة ، لا يملكه السيد إلا بحكم الاتزاع ، كالثمره التي لا تقب .

فالحاصل أن التبعية للأصل مثبتة على الإطلاق ^(٤) غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعرض فيها جهتين تبعية : جهة البائع وجهة المشتري ، فكان البائع أولى لأنه المستحق لأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جداً (والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنع لا إشكال في حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت الى الأصل بقي النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال : أم هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أي : اتزاع سيده

(٢) وهو تغرر وجهته

(٣) أي منه يرد الى حاضره يميزه حذاً وقصد وثمناً الخ . أما مع العبد فلا حاجة الى تنويه من هذا وهو روح المسألة

(٤) في جميع الأصول ولو احتج بها . أي حتى في مسألتها الحديث . فدعوى أن الحديث يعطى انفصالاً تتبع عن شئوع غير صحيح . بل هو يؤيد التبعية

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٧٥

فإن قلت أنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التي ^(١) لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا اشترت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكثرى أو تزدرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لا من جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير ^(٢) موجودة بعد ، فليست بمقصودة اذا قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإنما المقصود الأصل . فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل ، كسواء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم ^(٣) للارتفاع بعلمه ، أو الغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد ^(٤)

(١) قصر الكلام عليها مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك - لثباته في هذا القرض لإلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال . فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد لإثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل . (٣) إلا أن المثاليين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة . لأنها وصف للذات . إلا أن النتيجة حاصلة في المثاليين للارتفاع بالعلم والكتابة ، فيما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فسمرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال . وهو واضح في المثاليين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثلاً إذ كرهناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق بما فرضه أولاً

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو . أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كسواء) والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كلي كما قال سابقاً إنه يكفي لحصر مالا يتناهى من المنافع نوصفها بالذات الخاصة

زيد في أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها ^(١) قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هي ضوابط للمنافع بالسكينة وإذا ثبت ^(٢) اندفع التنافي والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر ^(٣) أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة ، وإنما توجه الطلب إلى استيعاب خاصة .

فصل

وبقي هنا تقسيم ملأثم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب هي التي قلنا أنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان في أصله بقوة لم يبرز إلى الفعل لاحكام ولا وجودا ، كشمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الخل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل ^(٤) حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في حكمها ، اذ تبرز إلى وجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد إليها هنا ألبتة ،

(١) أي بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حكم لروح الاعتراض

(٢) أي كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أي حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه من توجه الطلب دائما إنما هو إلى التبع وهذا هو المراد بكون "الطلب متوجه إلى تتبع معنى وساقط الاعتبار . أي ما كان متوجها إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابع

١٤١ لا يحتاج إليه في شئين لا وبين ، فإنه قديما بما يناسبهما . فهو قيد في خدمة "عبد يوم بعده . من منفعة فيهما لم يبرز وجودا وهو واضح . لأن وجود الأمثلة لا يبرهن في أصله . بقوة والاستعداد فقط ولا حكما لأنها لم تعط حكم البارز محسوس كما هي في القسم الثالث

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس^١ فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٧

وحكمها التبعية كما^(١) لو انفردت فيه الرقة بالأعتبار .

« والثاني » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانزع . وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً ، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد لأول مطلقاً

« والثالث » ما فيه الثابتان ، فبإينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير « استقلال » ، فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوساً ، كالثمرة الظاهرة قبل مزيلة^(٢) الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار . وشبه ذلك ، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان^(٣) يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أي فلا فرق بين أن يقول بعت الشجرة بمتافعا التي تحدث مثلاً . وبعت الشجرة . بدون ذكر المنافع . « ما انقسم إلى اثنين فتعتبر المنافع . شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل . ويجرى على كل حكمه الخاص به
(٢) أي وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني . لأنها طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله « صاحبه » تحريف بدل (سابقه) أي أن كل واحد من ضربين القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه^(١)، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه. ومن جهة أخرى: لما برز التابع وصار مما يقصد، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجملة. ولا ينازع في هذا أيضاً، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمه مع المال، ولا العبد الكاتب^(٢) كالعبد غير الكاتب. فعار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضاً فليس تجاذب الطرفين على حد واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى. وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها لا بار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبرار وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبرار للمشتري، فإذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر، فإذا بد صلاحه فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية، فجز بيعها بفردها، ونكح من اعتبر لاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ كما لو يست على رهوس الشجر، فلا جأحة فيه. ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام، (والحكم فيهما) أي "ضريين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه. وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أي الضريين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذوا ضرياً في حكمهما.

(١١) أي "رتفع عن هذا قسم تعلق طلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط. شأن المتلازمين كما هو لأصل الذي تقرر. ولكن يوجب تجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكثرة حق وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف الشجر والاجتهاد. بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث

لضريه. بين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) أي آخر الفصل

(١٢) أي "لا منه المذكورة بتنين محسوس. وواحد لغير المحسوس. وهما ضربان من "يبس" في كلامه فكلامه متسق جميعه

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٩

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما ^(١) بقى من مقاصد الأصل ^(٢) فيها ، ووضع ^(٣) فيها الجوانح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له ، فكانها على ملك صاحب الأصل ، وحين ^(٤) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مفتقرة فيها ، لأن اليسير فى الكثير كالتبعية . ومن هنا اختلفوا فى السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فإذا انتهى الطيب فى الثمرة ولم يبق لها ما تنظر إلى الأصل فيه ، وإنما بقى ما يحتاج إليه فيعمل على جهة التكلفة ، من بقاء النضارة وحفظ المائبة ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء ^(٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً ، أم لا . فإذا انقطعت المائبة والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم فى كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شئ بينه وبين الآخر تبعية جار ^(٦) فى الحكم مجرى التبعية

(١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تنظر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ)

(٢) أى لا المقاصد التكميلية : كبقاء النضارة وحفظ المائبة

(٣) أى وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثانى لها

(٥) مرتب على التثنية قبله . وقوله (مطلقاً) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب فى الأثناء المفضض . والجلوس على السرج والكرسى المفضضين . إذا كان يتقوى موضع الفضة : وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والشروع المتفق^(١) عليه ، ما لم يعارضه أصل آخر^(٢) ، كمسألة الإجارة على الإمامة مع^(٣) الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، ومسافة الشجر يكون بينها البياض اليسير^(٤) ، ومسألة الصرف^(٥) والبيع إذا

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله . فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر حتر لم يبد صلاحه . وكانت قيمة الثمر تلك مجموع الأجرة فأقل ، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة ، وكان الفرض منع الضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة . لأنه لما كانت قيمته أكثر فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض ، لجواز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراطها منفردة . فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد النرائع ، وتقديم دره المفاصد . وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين . أما من الوقف فكأعانة . قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعا للأذان . أي ومثله — بل أولى — خدمة المسجد . لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة ، فلما كانت تبعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد ، فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كأعطية الولاية والقضاة . ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أي بحيث يكون كراهة مع قيمة ثمرة الشجر عدة . بعد إسقاط كلفة الثمر . بشرط أن يكون البذر من طرف العامل ، كما أن جميع عمر المسافة من طرفه . وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترك له في المسافة على الشجر . إن كان ربع فربع . أو ثلث فثلث . وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك في المسافة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فاق ، فبخص في مسافته تبعا . ويكون الحكم لبسوع من الشجر أو الزرع ساريا على تتبع . وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع . فن الأحكام مختلفة بين مسافة زرع ومسافة شجر . وبين مسافة شجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف ١٥١ غيره . جميع بيع وأنصرف في عقد واحد ثلثي أو زهما . لجواز الأجل

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لالتابع ١٨١

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس^(١) أوفى القصد أوفى المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكان كالملغى حكماً

(ومنها)^(٢) أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جلياً لا تفصيلياً ، إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فإن كان جلياً صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه . فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رُد بعب و قد كان أُلغى ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد ، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه . كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً ، فجعل الصرف تابعا للبيع (١) بالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أى كالبائع والصرف . فدفع الحاجة إقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى : حكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جلي لا تفصيل ، وإلا لكان مستقلاً فامتنع . وهو لم يتمتع . فليس مستقلاً ، فليس تفصيلياً . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية . وهي وجود جهتين له تقضى كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟^(١) وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالضمآن » فالخراج تابع للأصل ، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولًا ، فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستثناف^(٢) وتأمل مسائل الرجوع^(٣) بالغلآت في الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) في تضمين للصناع ما كان تابعًا للشيء المستصنع فيه ، هل^(٤) يضمه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

(١) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدمه تنقصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له في الثمن

(٢) أي كان الملك استوفى الآن عند ضرر الاستحقاق ، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى شبهة . للحكم) أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم . كوارث من غير غاصب . وموهوب من غير غاصب ، ومشتري كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلارجوع عليهم بالغلة التابعة لملك الخاص شرعًا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لاتبعية حيثئذ لملك صحيح . فترد الغلة للمستحق . فكل من "رد وعدمه مبنى على القاعدة المشار إليها ، وهي "عطاء التابع حكم متشوع

(٤) في المسئلة ثلثة : فبئ لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب يستسخ منه . أم لا . كمية وضع فيها القماش ليوصف فيها الخياط . وقبل يضمن التابع معلقًا احتاج له المصنوع في صنعه أم لا . وقين إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع . كالكتاب لذى يستسخ منه . وثالث جمع في "لا تمتة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٣

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستنسخ أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع (ومنها) في الصرف ما كان من حلية^(١) السيف والمصحف ونحوهما تابعا وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة^(٢)

فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل مالا^(٣) منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :
« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن ينتفع به ، فلا إشكال في أنه جار

(١) المحلى بأحد النقيدين يجوز بيعه بأحد النقيدين إن أويحت التحلية ، كسيف ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواء كانت الحلية تابعة أم لا . يبيع بصنفه أو غير صنفه . ويزاد في البيع بصنفه رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبقى الكلام حيثئذ في تسميته صرفا ، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه . وأما بصنفه عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطة . فسلطنا من المبادلة أو المرافطة ، لأنها فيما كان من صنفه أما ما كان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لجملة أمتعه . ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه . فانه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا إذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعا به انتفاعا شرعيا . واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق . لأنه لا ينتفع به . وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن عني أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذي يظهر تقريره عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمديد وتوضيح للمقصود

يجرى مالا منفعة فيه ألبتة . « والثاني » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيد أن يوجد في الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في كتاب ^(١) المقاصد ، فلا بد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذا إلى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما ، فهنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضريان :

(أحدها) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصل المعروف ، والجانب الآخر تبع غير مقصود بالمادة ، إلا أن يقصد ^(٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصل والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح ^(٣) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منفعته . لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة ^(٤) على سقوط الطلب في جهة التبع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية يانحى فيها متعلق به من الطلب . فكذلك ههنا

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أي عدم التمحض وبناء المبحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله (اللهم إلخ) .

(٣) ما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فإذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة . فو اعتبر الجانب التابع أيضا لم يبق عين يمكن تملكها

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية تضيق والخرج . بل قد يكون التبادل من مرتبة ضروري ويترتب على منعه الإخلال بالضروري . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقمت على مسئة إلغاء التابع . فهذا قال (وهو من الأدلة إلخ) أي فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدما في صدر المسألة

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨٥

اللهم الا أن يكون العاقد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع^(١) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطرياقه^(٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله في أصالة المنافع المحللة^(٣) شراء الأمة بقصد^(٤) إسلامها للبقاء كسبا به ، وشراء الغلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خرا ، والسلاح لقطع الطريق ، وبعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والفرع والزرع على رأى من منع^(٥)

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خرا
(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا
(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء . بالخصوص وكان المقصد الأصيل فيه الحل شراء الأمة الخ ، فان شراء الجارية بقصد به عرفا قصدا أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة ؛ فان شراء الخمر مثلا الأصيل فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الامثلة

(٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة . مع اتفاقهم على جواز قبضته . فبعضهم أجازوه وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا . وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حلا للحديث على العموم . فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالبا وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفا باختلاف البلاد . إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرما باعتبار القصد الأصيل عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق مما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل . فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازوه . لانا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألعينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول ، ولم تكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تشبه

ذلك ، وشراء^(١) الشرقيين لتدمين المزارع ، وشراء الحجر للتخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك والمنضبط هو الأول^(٢) والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوحش ، وشراء الحجر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ — الى قوله : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) فوجء التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (إن الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظلماً) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل ، لأن أول المقاصد وغرضها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة : إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس ، فأورد ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات . لأن المقصود وهو الأكل كل محرم ، وقال : « نعن الله اليهود حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَحَبَلُوا بِهَا وَفَاعَوْهَا أَوْ كَلُوا آثَمَانَهَا »^(٣)

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز . والمنع مطلقاً فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الملاحظة يدل منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين . وهو اعتبار القصد الأصلي والنفذ المقصد "طارى" ولو قصد على الخصوص . وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار "طارى" فنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يضرد

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨٧

وقال في الخمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها ^(١) ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجه اليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبريمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة فى أصل النكاح ولا تعتبر ^(٢) فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجوز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يجوز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإففاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالمعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ممن مجبول ، فالمنافع التابعة للرقبة ^(٣) المعقود عليها أو للمنافع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا يبنى عليه حكم ، الا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لا حكم له فى ظاهر الشرع ، لعدم ما تقدم من الأدلة ^(٤) وخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائى متما للحديث تحريم خمر . وأما قوله (إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود وأحمد تابعاً لتحريم الشحم . فلو فصل الحديثين بقوله (وقال . .) لكان أليق . فان صنيعة موهم أنهما حديث واحد فى الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للسألة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة . وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما الاعتباران . أما ما سواهما من التوابع فلا . ففى النكاح المقصود الأول النسل مثلاً . ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر بانيمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجوز النكاح المشار إليه سابقاً . ويصح أن يكون المراد لم يجوز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

في سؤا لهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللإستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض^(١) القصد العام ،

فإن^(٢) صار التابع غالبا في القصد ، ومابقا في عرف بعض الأزمنة ، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمدوم المطرح فينثذ ينقلب الحكم ، وما أطن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة^(٣) كما وضعت في الشرع وان لم يتفق^(٤) ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص ، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للقيام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيق الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعد

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالتغير فيه . لا فيها

(٤) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعا في القصد عرفا ، ولكنه صار يقصد كثيرا كثرة لاتصيره متبوعا فهل يعتبر : قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فله يعتبر لائمه لم يشترضا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا . وهو متحقق في هذا الفرض . وقوله (الاحتمالين) أى المبرر عنهم بقا بوجهين . 'عتبر القصد الأصل ، واعتبار الطارىء . ' إلا أن هذا يكون ههنا أقوى . 'كون القصد' أى 'تابع قيد هنا بالكثرة . وفي الكلام السابق لم يقيد بـ . ولعل هذا هو 'تفارق . حيث حكم آتفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر شرع . وهنا قال ('المسألة تختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ماكثر "قصد" "فيه وغيره

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٩

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً ، والمسألة تختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق ^(١) القصد الى المنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ، ومن لا يراها نبي على أجل القصد في انفكاك العقدين عرفاً ، وأن القصد الأصلي خلاف ^(٢) ذلك .

(والضرب الثاني) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادى ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالخلى والأواني المحرمة اذا فرضت العين والصياغة مقصودتين مع عرفاً ، او يسبق كل واحد منهما على الافراد عرفاً فهذا يقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهى ؛ لأن منعهما متلازمان ، فلا بد من اقرار أحدهما واطراح الآخر حكماً . أما على اعتبار انتبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً . ^(٣) ويبقى التمين ^(٤) فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال : وهل وقوع

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا . بل يكفى كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك في ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كيى أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك — للثمة ، لأجل ظن قصد منعه شرعاً . سدا للذريعة — بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الزبا المنوع : كيى وسلف) أى كيى جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين دينارين لشهر ثم يشتري إحداها بدينار نقداً . فالأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة . كيىه سلعة بعثرة لأجل ويشترىها بخمسة نقداً وإنما قال (عند مالك) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف . وليس من الذريعة إنما للريعة مثل مذكرة خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه "كثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هذا . ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى المنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب . فضلاً عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغاً حلياً لا يجوز استعمله ، والأصل هو تملك الذهب ونقضة أم الأمر العكس : فعلى الأول يجوز "بيع وإشراء . وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا في الشريعة ، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه اليه اجتهاده وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع : ينبغي أن يلحق بالمنوع ؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل الى تبعيته ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛ لاستحالة التمييز ، وإن ^(١) سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفراد العقد هذا ما قال. وهو متوجه ^(٢)

وأيضاً قاعدة الفرائع قوى ههنا ؛ اذا قد ثبت القصد⁽³⁾ الى المنوع . وأيضاً قاعدة معارضة درء المفسد جلب المصالح جارية ههنا ؛ لأن درء المفسد مقدم ولأن قاعدة التعاون ههنا⁽⁴⁾ تقضى بأن العاملة على مثل هذا تعاون⁵ على الإثم والدونان ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب الخمر قصداً ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

(١) أى وجه ثانٍ لثمنه وهو لزوم الجهالة فى ثمن ماعدا المنافع المحرمة
(٢) وانظر لم يجر هنا ما جرى فى مساقاة الشجر يكون بينه اليأض اليسير ،
واجتماع البيع والصرف فى دينار . وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير
الجازز ؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ،
وما إذا كانت قيمة العين "ثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه
ويكون تقريباً على القاعدة "لاولى من الفصل الثانى . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان
فصل المنع لغير وجبالة . وهذا المنع لنفس الارتفاع بالمبيع . فقلل لهذا دخلاً فى
تفريقة . وسأبقى توجيهه

(٣) أما في ذكره من سبق فنقص الى المنوع وكثرته في ضم العقدين كما مثله خيل ساجدة فـهـ كان فيه تهمة نقصان المنوع فقط . بسبب كثرة ذلك في مثله .
فما هذا قولي

(١٤) أني تعاون - جئت على المنوع الذي هو ممنوع شرعا . يعني ولما وجدت أصورا أخرى كثيرة معارضة لمادة التبعية أني جئت باعتبار التبعية ، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بمقوله (هذا يعرضه أصل آخر)

الضام للفجور ، وأشبه ذلك وإن كل ذلك القصد تبعياً فهذا أولى ^(١) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه ^(٢) من باب سد الذرائع ، وإنما وقع ^(٣) النظر الخلاف في هذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة . وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

✽ المسألة التاسعة ✽

^(٤) ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع ^(٥) للآخر ولاهما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري ، إلا أن المكلف ذهب قصده إلى جمعها مما في عمل واحد ، وفي غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة — ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة ^(٦) ؛ لأن

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الغرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) . وهذا التعليل إنما يتجسّد لو كان الغرض قصد

الخلاف والوفاق على المالكية القائمين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع

هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرم .

والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة ومحمّتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرم

القول بالفساد . والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء

أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره

(٤) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فعلوم الخ) ويكون

قوله (ولنصطلح الخ) معترضاً

(٥) أي بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها .

قوله (متلازمان الخ) يان للتبعية المنفية

(٦) أي في موضع ما يشمل الإباحة . بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً

أو تخيراً . وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الاثنين . وكل منهما مباح عند الانفراد :

والجمع بين بيع وسلف . والبيع مباح والسلف مندوب مأثور به . وقوله (الحكم

فيهما واحد) أي في هذا المقام لأنهما يقابلان انتهى هنا . فما ثبت للأمر به إذا

اجتمع مع المنهى عنه . وقد يثبت للبإح إذا اجتمع مع المنهى عنه وقوله (لأن الأمر)

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابياً فهل لكل حكمه أم للاجتماع أثره ١٩٣

وفي الحديث النهي^(١) عن افراد يوم الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو ما بعده ؛ وكذلك نهى^(٢) عن تقديم شهر رمضان يوماً أو يومين ، وعن صيام^(٣) يوم الفطر مثل ذلك أيضاً ، ونهى^(٤) عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة . وذلك يقتضى أن للاجتماع^(٥) تأثيراً ليس للانفراد ؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد ، ولو في سلب^(٦) الانفراد

(١) روى في التيسير عن الخمسة الا النسائي (لا يصوم من أحكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوماً أو يومين) وقال في كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدار قطنى . وقال في موضع آخر منه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن احمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال في يوم الفطر

(٣) (لا يتقدم من أحكم رمضان يوم أو يومين إلا أن يكون رجلاً يصوم صوماً فليصمه) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) (لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر . ويوم النحر) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافراق حكماً يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت في الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد . وذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب . ليحمله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً وهو أنه يؤثر في الانفراد بسلبه . لأنه لا افراد مع الاجتماع . وبكفيه هذا في غرضه . وسيأتى مقابل ذلك في قوله (وللافراق أيضاً تأثير الخ)

(٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجى في توجيه مقابله . فإزالة هذه الصفة لاتفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاه ما يناسبه من الحكم

ونهى ^(١) عن الخيلطين في الأشرية لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة ^(٢) بين الأم وولدها ، وهو في الصحيح ^(٣) وعن الفرقة بين الإخوين وهو حديث ح ن ^(٤) وهو كثير في الشريعة .

وأيضاً إذا أخذ لدليل في "الاجتماع أعم" ^(٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً وقال : لا تنبدوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً) أخرجه في التيسير عن الخمسة ، وعن أبي قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبدوا الزهو والرطب جميعاً ، ولا تنبدوا الرطب والزبيب جميعاً . ولكن انبدوا كل واحد على حدته) أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي

(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى في منقح الأخبار عن أحمد والترمذى : عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين أحبه يوم القيامة) - قال تدرجه الشوكاني : حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدررقي ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذى . وفي أسناده حتى بن عبد الله المعافى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقي . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمي

(٤) قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ما باع أحد "غلامين الإخوين لمدين وهبهما له" النبي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . - "شوكاني : أن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه . وقد أعده دود بالانقطاع بينهم . وأخرجه الحاكم وصححه أسناده . ورجحه "بيبي أسناده . وعن عبيد رضى الله عنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تبع غلامين أخوين . فبعتهما . وهرقت بينهما . قد كرت ذلك له ، فقال (أدركهما فرتعهما . ولا تبعهما مرة أخرى) رواه في منقح الأخبار عن أحمد - قال الشوكاني : رجع أسناده حديث كذا . - وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارود ، وابن حبان . راجعاً . - "طبراني . راجعاً .

١٠ . يجمع "مفترعاً" يديه أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فهل لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٥

في الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة ، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد ، كال تعاون والتظاهر ، وإظهار أئمة الاسلام وشعاره ، وإيجاد كلمة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوي الأرحام خصوصا ، وبين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها ، الى غير ذلك مما في هذا المعنى .

وأيضا فلا اعتبار النظري يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق .
هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فلا افتراق ^(١) أيضا معان لاتزيلها ^(٢) حاشية الاجتماع : فالنهي عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحدما صور فيه الكلام أولا (١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق

الخليطين نعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعل ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع . بل اقتصر في كل المحاولة الآية على أن

ثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أي فعاني

المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي

يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين

الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه . لا بأن نكون على أن معاني الافتراق

لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أي

لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع . لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع

كما مثل ، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها . ولو لم يكن كذلك بل صار

المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان . فاحتفاظ كل

واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالتفرق على ما قبله .

كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على نفراده . بل إن

الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قفى بأن لا فراقهما ^(١) معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنها نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدِّمَ معاني الأفراد بالكلية . ومثله ^(٢) الجمع بين الاختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الأفراد فلا فراق في الاجتماع خواص لا تبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد ما لا يفيد اليد ، واليد تفيد ما لا تفيد الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر ^(٣) الاجتماعات

فالأمر ^(٤) بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد ^(٥) الأفراد حالة

(١) أى بأن لها عند الافتراق

(٢) فنافع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً . ولكن

النهى ورد للمعنى الزائد في الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيتين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلا . فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيتين في صيغة أو قصد واحد ؟ فعمل المراد بهذا التشبيه التقريب . ولا فكيف ينشأ على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ، تنبئ عليها أحكام وتقاريع ؟ نعم إن الأحكام مبنية كاسبق على مجرى العادة في الإنسان سواء كانت ضيعة أو غيرها ، ولكنها تكون حقيقة لا تشبها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى بالتدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هذا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لساير خواصه كما هو واضح . وقوله (فن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلًا عند الاجتماع .

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فهل لكل حكم أم للاجتماع أثره؟ ١٩٧

الاجتماع ، فن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع ، وأيضاً فن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضاً فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد

ولكل وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صار في الحكم كالتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين ، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمراً أو بالنهي؟ أولاً^(١) فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانشكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال ، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة « الصنفه تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع^(٢) مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ، ما مر في كتابنا لأحكام من كون

وقوله (وأيضاً) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؟ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبني على تأثير الاجتماع ، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(١) أى لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالامر أو النهي . بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فإن من العلماء الخ) يبان بقوله (أولاً)

(٢) أى وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً . فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة ، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك ، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه

لأننا نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزءه ^(١) الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابِعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المأزري فاعتباره يختلف ^(٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا

✽ المسألة العاشرة ✽

لأمران ^(٣) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، إذا ذهب قصد المكلف إلى أحدهما معاً في عمل واحد وفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

(١) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاضطلاع عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . في مقابلة قاعدة تأثير الأفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد تشبيه تبعيد بأعضاء الإنسان الخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابِعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة . وتحالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشئين . والنهي على الآخر عند الانفراد . أما هذه فترتفع فيها نسي لأحد الشئين . ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً ، وهذه اللوازم متنافية فهي يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد . فيحصل تعقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الافراد ، كما أن معنى الافراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافٍ الأحكام لأحكام الآخر ، أولاً فان كان كذلك رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين مجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقتزن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعية في ذلك الشيء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فن حيث صاراً كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الافراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع الأمور به مع المنع عنه ، فاستويا في تنافى الأحكام ؛ لأن النهي يعتمد الفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدي الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضى المعينة والمكيسة . و: بالسلف يقتضى المكزمة والبيع والإحسان فإذا اجتمع داخل السلف المعنى الذي في البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو مذهب بالمذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ، استثنى منه وهو 'الصرف' (١) أصله المعينة والمكيسة ؛ والمكيسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بتقارن البيع امتنع من جهتين : « احدهم » الأجل الذي في السلف « ولاخرى » نيب 'ربح' لذى تقتضيه المكيسة أنه لم يضر الى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى .

وعلى هذا يجري المعنى في شراء المكف في العبادة غيره ، هو مأمور به

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة^(١) إذا لم يكن أحدهما تبعاً^(٢) للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والتبج والكلام المنافي في الصلاة ، وجمع^(٣)

(١) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها
(٢) كالبرد والظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ، وكالحية مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للمج ، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربي ، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد . وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر ، لالغاء التابع . فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ماسبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبريد وما معه مما فيه الخلاف . فيتمين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعاً) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض وتقل معاً ، فقد جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والعرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً ، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلًا أو بعداً وبين تأديتها بها إلا أن . ولذلك لم يحز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب . وقولوا إن من عيه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والايام البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه . فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة . إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل "صورتين المتبين ذكرناهما . ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله (والعبادة) أي مضيق ولو غير صلاة ، وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج مع "عمرة" متفقة مع أنهما صحيحان

إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والخطر ٢٠١

نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع^(١) فرضين معاً في فعل واحد ، كطهرين ، أو عصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينشئ على الشهادة بعده المتنافية بين الأحكام ، اعتباراً بمعنى الانفراد^(٢) حالة الاجتماع . فنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساواة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع^(٣) الجراف والمكيل ، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد : فالصرف مبني على غاية التضيق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس^(٤) والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير^(٥) ولا بقاء علقه^(٦) وليس البيع كذلك .

(١) لأنهما متافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً
(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه . نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد ، قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه في النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) المنوع لإجماع جراف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جراف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جراف من حب مع مكيل من أرض . لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما ، إذ الأصل في الحب المكيل ، وأصل الأرض أن تباع جزافاً . أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف

(٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره

والنكاح مبنى على المكارمة والمساحة وعدم المساحة ، ولذلك سمي الله الصداق تحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساواة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبنى على رفع الجهالة في الثمن والمثمن والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافي أحكامهما . والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجائنين ، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين والبيع يصاد ذلك . والجعل مبنى على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار ^(١) والبيع يأبى هذين . واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل ، والخزاف مبنى على المساحة ، في العلم بالمبلغ ، للاجتماع فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت حاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس ^(٢) كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في ساعة وخيار في أخرى ؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيها ، أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العاديين مع العادي ؛ كالتجارة ^(٣)

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار
(٢) أي فلا يجوز اجتماعهما . لكن المعروف في المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادها مع البيع . قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافقتها ، سواء كانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره . إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماساً ليخيطه له ثوباً اشترط لها شروط كعصه تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الخبز ورد الأذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) وإن خفف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من عمل الخبز . فهو محمول بالآثار الصحيحة . فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب نزول

إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠٣

في الحج أو الجهاد وكسقص التبرد مع الرضوء ، وقصد الحية مع الصوم ؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على 'سقاط الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق .

وإن كانا غير متنافيين الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي ، أو لا فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهاياً عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فإن الاجتماع أنفى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهي إذا اقتضى مفسدة ، فلغرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهي ، كالجمع بين 'الأختين وبين المرأة وعصمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده ، واختلططين في الأشربة ، وجمع الرجلين في البيع سلمتيهما ، على رأى من رآه في مذهب مالك ؛ فإن الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك الى الجهالة^(١) في الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين ، وإن كانت الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبار أمر آخر ، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدوا الى جمع سعتهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيها ، فكأنهما قصدا الشركة أولاً ، ثم يبيعهما والاشتراك في الثمن ، وإذا كانا في حكم الشريكين فله يقصد الى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تبع لقصد الجملة ، فلا أثره ، ثم اثنان يُفَضُّ على روس ثلثين إذا أرادوا القسمة . ولا امتنع في ذلك ؛ إذا لاجهالة^(٢) فيه ، فله يمكن في الاجتماع حدوث فساد

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضى النهي فلا أمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى ، على الاصطلاح المنبئ عليه

(١) أى المؤدية الى التنازع والشحناء . على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته . وهو معنونه

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران^(١) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة^(٢) والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت في الأصول

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ، لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتسمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابِعاً . وأيضاً^(٣) فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إتياع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلي ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

وبذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والخبثية ، وأخذ زينة . والخشوع . والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك : ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب^(٤) الكسب ، وإخراجها في وقتها ، وتنويع^(٥)

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين
(٢) أي إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أي أجزائها كالقراءة والتذكر في الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أي كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من جزئيات الداخلة تحت كل صلاة

(٣) دليل تن على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً

(٤) هو وما يبه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئي

(٥) كونه من الثقلين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول.

أخرج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور ، ونزول
أزفث ، وعدم التفرير^(١) ، وكلحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات
ولأوصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة^(٢) ، والبيع
مع توفية المكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة^(٣) ، وأشباه ذلك
فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبتت عليه ، فلا يمكن
أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع
اشتباعات

بخلاف^(٤) "لأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع : كالشجرة المثمرة
ربع العشر مثلا . وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة (لا تتوا الزكاة) وقوله (مع
تعجيل الإفطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه
(١) التفرير التعرض للهكة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما
يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضضنة والاستنشاق ، لأن
ذلك كله مظنة لافساد الصوم . ومثله الحمامة للعاجم والحجتم
(٢) المائلة في الحرية والأسلام مثلا ، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم
بالكافر ، فهذان مكملان لهذا الضروري

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف . إلا أنه يقال إن البيع من
"مباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب . وكيف يقال فيه :
تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله . إلا أن يقال إن
"بيع من الضروريات أو الحاجيات على ماسبق ، فهو إذا مطلوب توجه إليه الأوامر
باعتبار ذاته كما توجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فإنه
مطلوب بالكل

(٤) أي فالأمر فيهما بالعكس . ففي توارد الأمرين ثم يرد الأمر بالتابع إلا
مستنداً للأمر بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما
جعل تابعا له . بخلاف توارد الأمر والنهي فإنه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا
مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط انتهى وألغى . هذا في
ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب ، فإن النهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلوفرنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجُزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهى بإطلاق على ما تقدم . وحصل^(١) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك ، بمعنى توارده الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات ومتممات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ؛ لأن التحسين والتكامل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدٌ غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعه إلى أمر آخر مطلوب ، فالطلب أن يكون تحسیناً وتوسيعاً تابع في الطلب لمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . وإذا است هذا تصور في الموضع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية في التكبير وميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور . وقد يكون تبين أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة بجزء أصلي منها أو كشرط ، وهكذا . ومن ثم في المسألة ثمانية عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد راجع إلى هذه إشارة جمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع حاجيات) أي الضروريات تعتبر هي الجملة . وهي المتبوع والاصل . وما عداها من جنات وتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة

(١) رجوع إلى أصل المسألة وانحصارها

(المسألة الثانية عشرة) يجوز اجتماع أمر ونهى أحدهما للأصل والآخرا لوصف ٢٠٧

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

فنعول : الأمر والنهى إذا تواردا على شئ واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترب بالفرار والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجاورة الحد في العدل فيه ، والعش واختدعة في البيوع ونحوها ، الى ما كن من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ اجْتَنَى مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ شَيْءٌ فَلْيَسْتَرْ بِسِتْرِ اللَّهِ » ^(١) وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » وروى : « مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَلْعِ فَلَيْمَشٍ رُودًا » ^(٢) وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه ^(٣) الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى ^(٤) كلامهم في

(١) روى الغزالي في الأحياء (من ارتكب شيئا من هذه القادورات فليستر بستر الله) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القادورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستر بستر الله) وإسناده حسن (٢) ينظر تخريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ما يتعلق به النهى إذا كان للتحريم . في العبادات خاصة . أو فيها وفي غيرها ، والتفصيل بين ما يتعلق بالنهى لعين الفعل وما يتعلق بوصف ملازمه وما يتعلق بوصف منفك ، والخلاف في ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فإن مثل اتباع سيئة الحسنة كل منهما أمر منضبط عن الآخر عملا ووقفا وكأنه قل إذا صدرت منك سيئة فملطوب منك أن تدارك الأمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثاليين الذين معه . فإن توجه انتهى للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول، فإليك النظر في التفرع والله أعلم. وينجر هنا الكلام الى معنى آخر، وهي:

﴿المسألة الثالثة عشرة^(١)﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له، وأن الطلب المتوجه لتجمة أعلى رتبة وأكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال^(٢)، أو يصير منه كجزء أو كالصفة أو التكملة. وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم، وكله دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع. فلا أمر المتعلق بالمتبوع أكد^(٣) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله، فهي مبنية عليها. وهي الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول، لأن النهي مثلا يرد على التابع كشمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي. أما إلغاء التابع في الثاني فليس على معنى اهداره. بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة. وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب أو بمعنى إلا

(٣) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد. كما في مثال البيع وصفته من التوفية في التكبير مثلا وبالتبع تجدد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة. كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها. وكأجزاءها من القراءة والركعات فعلا وسأى يقول في الضابط (فإنه يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضرورى المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعنى إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من متبوع

وبهذا الترتيب يعلم أن الأمر في الشريعة لا تجري في التأكيذ مجرى واحداً
وإنها لا تدخل تحت قعد واحد ، فإن الأمر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست
كالأمر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية ، ولا الأمر المكمل^(١) للضروريات
كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست في
الطلب على وزن واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيذ كالنفس
ولا النفس كالقل ، إلى سائر أصناف الضروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس
الطلب بالنسبة إلى الممتعَات المباحة التي لامعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله
معارض كاتمتع بالذات المباحة مع استعمال القرض^(٢) والسلم والمساقاة وأشباه ذلك ؛ ولا
يف طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ؛ ولا طلب هذه
كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات^(٣) حرجاً بحرف .
فإن إطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب^(٤) أو للندب ، أو للإباحة ،

- (١) كحرمة النظر المكمل لحرمة الزنا ، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الأسكار مكمل لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنها
(٢) لما فيه من النسبة ، فهو مشتمل من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله
"قراض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست
تستوى مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة . فطلب هذه أقل من
طلب المباحات التي لا معارض لها . وما في تركها حرج على الجملة كالتييم في بعض
أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة لنضطر آكد . لأنه واجب
إذا خشي الهلاك . وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر
(٣) أي فليس طلب ستر العورة للبراءة الحرة كطلب إكرام الضيف . ومنع
"ربا ليس كطلب الورع في المشابهات . وليس طلب مندوبات الشهادة كطلب أصل
"شهادة . وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أي كما هو رأى الجمهور ، وقال أنرازي : إنه أختي . وقال أبو هاشم وعامة
نعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأمر على وتفاضل في أنه موضوع لآيهما ، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما بعد في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع ^(١) الى اتباع الدليل في كل أمر ، وإذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقعية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها .

فالمضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثاني ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع ^(٢) وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل

توقفا فيه بمعنى أنه لا يدري مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والتدب . وقيل مشترك بينهما وبين الإباحة أيضا ، وقيل هو للإباحة لأن الجواز يحقق ولكل دليله في كتب الأصول . وقوله (إلى هذا المعنى يرجع الخ) لعلة يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريره ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه . لأن الخلاف في وضع لغة أو شرعا لا شيء معنى من هذه المعاني ، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (ما لم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا عن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في التدب مثلا ، إنما كان يصح تقريبه من قول بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة . أو من قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القول

(١) بعيد من معنى قولهم (ما لم يدل الخ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق "قول فيه بدون دليل . ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم دليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره
(٢) أي الذي فرض توجه الطلب إليه

الضرورى فى الوجود بدونہ حتى يطلق ^(١) على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟
 فإن لم یصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى ^(٢) وإن
 صح أن يطلق علیه الاسم بدونہ فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مکمل ^(٣)
 ومتمم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب
 المذكور أو نحوه ، بحسب ما يودى إليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشئ على القصد الأول ليس أمر بالتوايع ^(٤) ، بل التوايع إذا كانت
 مأمورا بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر
 بالمطلقات لا يستأنم الأمر بالمقيديات ؛ فالتوايع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على
 وجه مخصوص ، والأمر إنما تعلق بها مطلقا لا مقيدا ، فيكنى فيها إيقاع مقتضى ^(٥)

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع
 كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق
 عليها شرعا اسم الصلاة
 (٢) لعل الأصل هكذا : (والجزء لأصل الضرورى المقام) بضم الميم صفة
 للضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما ما يعتبر
 جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوايع هنا ما هو أخص مما سبقه فى معناها كما قال بعد (فالتوايع
 هنا راجعة إلخ) يعنى ليس أمرا بجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من
 توابعه وليس المراد أنه ليس أمرا بأى تابع فذلك لا یصح لأنه فيما سبق اعتبر
 الأجزاء مثلا من توابيع الكل كما قال فى القراءة والذكر وأحشوع بالنسبة لتصلة
 ولا یعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجودات
 وفائدة المسألة قوله (وينبنى على هذا إلخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمتضيق فرد مما يصدق عليه اللفظ . لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص ، واللفظ لا يشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبئ على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإنما اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا القرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فلهذا أمور بالعتق مثلاً أمر بالاعتاق مطلقاً من غير قيد مثلاً بكونه ذكرًا دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتباً دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الاعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة ^(١) لأن يكره على المتبوع بالإبطال .

ويده أن الأمر اذا تعلق بالأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أي هذا 'ريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فإنها جزئيات والمراد عما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة . وقوله (فلا بد من تعيين النسخ) أي حيث كانت مأموراً بها كما هو "فمريض"

(١) أي لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يفسر له فعله . كما في مثال التزام توضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشترعه وعنده مشروع

أن المشروع عمل مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالخصص ^(١) له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة ^(٢) في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هوشى . أحدث . قال : ولن يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولاها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب في الخير من مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد . ولا وجه لكرهيتها . والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعا فقراء ^(٣) في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون ^(٤) . قال : ينصرف .

- (١) أي فاللتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصا
- (٢) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد
- (٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة . أي يدبرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام . وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الميثة وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئ . ومن ذاك حسنت تسميتها بالإدارة ، كما يدبر الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم على عمل شريكه
- (٤) لعلها (ويكثرون) بالثلثة فان كان بالياء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من تكبير أي قول الله أكبر . لانه غير الدعاء انتهى جعله سببا للاجتماع ولا وآخر!

ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » ^(١) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد ^(٢) القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس ^(٣) الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ ^(٤) في المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قصد إليه فعل أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله ، رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أني لا أحب أن أذكره ، وكان مساءً يعني يساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروح الرجل قدميه في الصلاة ، وإنما كره أن يقرنها ^(٥) حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتشويب للصلاة ، والزيادة في التشيخ ^(١) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ (خير الهدى الخ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل
(٣) أى ليسجد السجدة تبعاً له . لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارئ ليتعلم منه أى ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سنك الالتزامات التي يعيها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له
(٤) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فمذكوره هو التزام أن يجعل رجله متقارنين . بحيث يكون الاعتماد في كل صلاة عليهما معاً بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل . فهو بدعة

على التسمية المعلومة ، والقراءة في الطواف ، دائماً ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشبه ذلك مما هو كثير في الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفي الحديث ^(١) « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه » ^(٢) وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشمالاً فقال : تلتفت هكذا وهكذا ، وفعل ما يفعل الناس كأنه التزم عدم الالتفات ، ورآه من الأمور التي لم يرد ^(٣) التزامها وقال عمر ^(٤) : « واعجباً لك يا ابن العاصي ! لن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة » بل أغسل ما رأيت وأضجع ما لم أر ، هذا فيما لم يظهر ^(٥) الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصومات

- (١) ذكر الحديث في التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ) عن الخمسة إلا الترمذي
- (٢) أي بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أي فذلك بدعة ليست من الدين . فهي من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمه التحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملته أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي ، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والخنفية . أيضاً كراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيه عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمرو : وعجباً الخ
- (٥) أي ومع ذلك خشى أن يداووه عليه . كما قال (كانت سنة)

في الأوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولاً بالرأى واستثناءً بغير مشروع وهذه الفائدة انبتت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطلوب الفعل ^(١) بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ^(٢) وكل واحد منهما لا يخرج ^(٣) عن أصله من القصد الأول
أما الأول فيتبين من أوجه :

(١) سواء كان من المباحات أو من المنهيات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم . كما يشير اليه بعد في قوله (وهكذا الحكم في المطلوب طلب التذنب الخ) وإن كان المهم الذي سيفرج عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذي سماء فيما تقدم مالاخرج فيه . وعالج لإخراجه من الخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتي تمثله بالغناء المتمض لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير . فقصد اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتي يانه في الوجوه بعد . من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم . لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً) ومثل قوله (وأيضاً فإن وجه التمتع قد تضمن النعمة وأندرجت تحته لكنه غطى عليهاواه) أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها . كما قل (ومعهده أصل المصلحة . وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال في المطلوب ترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ، فيتناول على الوجه^(١) المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لافي سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه . فإذا أخذ على ذلك الوزن كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق ، بحيث لا تنقدح في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه الجهة جعلت نعماً ، وعدت منناً ، وسميت خيراً وفضلاً

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة ؛ لأنها صلت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت الفساد بدلاً عن المصالح في الدنيا، وفي الدين . وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله ؛ فإنه إذا كان يكتفى منها بوجه ما^(٢) ، أو بنوع ما . أو بقدر ما ، وكانت مصالحه تجري على ذلك ، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تديره وقوته البدنية والقلبية ، كان مسرفاً ، وضعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد ؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهينته لا تقوى على غيره ، فزاد على الرغيف مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أو لامن حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسهه ذلك إلا مع الخلفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطبايع . فصار شقاً عليه ، وربما ضيق نفسه ، واشتد كربه ، وشغله عن التفرغ لعبادة المخلوب فيها المحصور مع الله تعالى ؛ وفي جهة

(١) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغيف 'لا' في

(٢) أي من وجوه الكسب مثلاً في صناعة لها فروع متعددة . وقوله (أو بنوع) كتجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته ، مع كونه لا يحتمله استعداداً . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المأكل والملابس والمسكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البركة وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به . وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لأنفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لأنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثاني ، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرف الى عبده بنعمه ، وامتنبها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محبودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثاني) أن جهة الامتنان لا تزول^(١) أصلاً ، وقد يزول الإسراف رأساً ؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول ، بخلاف ما قد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حد له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ، وإذا أخذ من داعي هواه ولم يراع ما حد له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه ، وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجمله ، وإن كانت مشوبة بمتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلوانهم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تزول رأساً فتجى مع جهة الاسراف المذموم ويغطى عليها فذا قريب من قوله (وأيضاً فإن وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديداً القرب ، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم ونقضيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بإبراج

المباح بالجزء المأمور بالكل المطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢١٩

الاكتساب والاستعمال الممنوع . فهذا أيضاً مما يدل^(١) على أن كون المباح ممنوعاً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلَّوْا مِنْهُ لَخِمَافً طَرِيقًا - إِلَى قَوْلِهِ : وَلَقَدْ كُفِّرْتُمْ) فهذه الآيات وأشباهها تدل على أن ما بُثَّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بثت ؛ إلا أن المكلف لما وضع له فيها اختياراً به ينطاط التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولاً ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة . فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر ، وهو جريها على ما وضعت أولاً ، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثم انجرت المفسد وأحاطت بالمكف ، وكلُّ بقضاء الله وقدره (واللهُ خلقكم وما تعمون) وفي الحديث : « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا » قيل : آياتي الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لَا آياتي الخيرُ إِلَّا^(٢) »

(١) أي كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المتعارف بالفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالة على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني . - ما يتعاق به القصد الأول ؛ فعليك بالتأمل . لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

(٢) أي إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده . فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير . وإنما هو بمدخل عليه . بها أشار إليه الحديث : فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره الثابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها . وذلك من تصرفها هي . فإذا كان ما سلكه هذا الطعنه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار . وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حجبها منه يكون أثره أضر . ورواية البخاري

بالخير، وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يُلِّمَ^(١) الحديث^(٢) وأيضاً فباب سد الترتع من هذا القليل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما نبت طلب^(٣) فعله، لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) وشبه ذلك. والشواهد فيه كثيرة

وهكذا^(٣) الحكم في المطلوب طلب التنب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسرد الصيام، والتبئ. وقد تقدم من ذلك كثير. ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً^(٤) وعائداً على

وبعض روايات مسلم هكذا (مما ينبت الربيع) وفي بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبت المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فإنه لا يضر. والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فوات

(١) تقدمه (ج ١ - ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الأذن. وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع (هو منع الجائر ثلاثاً يتوسل به إلى المنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً (٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة. ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوقاً ترك بالقصد الثاني اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة لسكف بالصبر عليها طبعاً، كالمرض الذي يوجب فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس. أو تبرعاً. كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها. فهذا يضر رجع إلى حق الله. فالترخص فيه مطلوب وقد

المباح بالجزء المأمور بالكل المطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢٢١

أواجب بالنقصان : كقوله : « لَيْسَ مِنْ الرِّيّ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ ^(١) »
وشبه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب التبرك
بالتعدد الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع إلى ما ثبت
في الأرض وعلى ما وضع فيها من النافع ، على سواء ^(٢) فإن الله عز وجل قال :
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ
نَبِّئُوهُمْ أَنَّكُمْ مُحْسِنٌ عَمَلًا » وقال : (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ
أَنْتُمْ حَسَنٌ عَمَلًا) وقوله (وَلِيَبْلُوَكُمْ) حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين
وبنو خبركم) وقد مر أن التكليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر في
الآلهة ماسبق العلم به في العائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ،
نكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جبتان ، لا بما هو ذو جهة
واحدة . ولذلك ترى النعم المبسوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث
هي — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين
فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء . فإذا عدت نعم ومصالح من
حيث تصرفات المكلف ، فهي معدودة فتد وتقر بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضا ،
ويوضح ذلك أن الأمور المبسوثة للانتفاع ممكنة في جنتي المصلحة والمنفعة ، ومهياة
نتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبسوثة في لأرض للتكليف بهذا القصد وعلى
حاشا في مثله (ليس من أثر — الحديث) كما تقدم له في المسألة الخامسة من بحث
ترخص . فقد صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول . مضروب التبرك بالقصد
ثاني عند هذه العوارض

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٢١)

(٢) راجع إلى المدح والذم . في هيس نقصد لأول لشارع فيها أنها بمدوحة
كلها الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يمدّ القصد الأول هو
بها نهما فقط؟ وكونها قها وقتنا إنما هو على القصد الثاني؟

فالجواب أن لامعارضة في ذلك ، من وجهين :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما
أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها في الحقيقة
على غير ذلك . وهذا الثاني لا يصح ؛ إذ لا يمكن ^(١) في العقل ولا يوجد في السمع
أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإننا إن فرضنا أن هذه المبتوات
ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنعم خالصة ، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه
امتن بها وجعلها حجة على الخلق ومظنة لحصول الشكر مخالف للمعقول . ثم إذا
نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ؟)
إلى آخر الآيات ! وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ
شَجَرٌ) إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست
كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة إلى قوم ، وهم بالنسبة إلى قوم آخرين ؟
هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور
الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك
مع أنه قد جاء فيه : (يُضِلُّ بِه كَثِيرًا وَيَهْدِي بِه كَثِيرًا) وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين)
وأنه (هَدَى الْمُتَّقِينَ) لا لغيرهم وأنه (هَدَى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ) إلى أشباه ذلك
ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل

(١) هذا توجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا
إجماليًا بأنه لو صح ما صحت جهة امتنان الله بها المقضية أنها نعم خالصة . وأيضا
فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قضا كما صنع . والوجه الثاني بأزالة
سبب تشبيه التي ثبت عليها المعارضة . وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء قها
على البعض ليس آتيا من جبتها . بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما
سيوضحه . فتباير الوجوه

المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الاول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢٢٣ .

لأن يكون هدى أو ضللاً . نعوذ بالله من هذا التوهم .

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين ^(١) في أن الحياة الدنيا لعب وهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجد لا هزل (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين)

لأننا نقول : هذا حق ^(٢) إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم

« والوجه الثاني ، أن كون النعم تثول بأصحابها إلى النعم إنما ذلك من جهة وضع المكف ؛ لأنها لم تصر نعماً في أنفسها ، بل استعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها . والثاني الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعني وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين

(٢) أي صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم . كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللبو والغرور ليس بالقصد الأول . بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لاشك فيه . وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيا وضلالاً بالظن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم . وعند التأمل لا يجد أنه ضلهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسيه انحرفوا عنها . وإنما كل ما يتعق باضلالهم به زيادتهم في الكفر ببحده والظن فيه وفيمن جاء به . فله يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه الأسانحة . وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى (وما يضئ به إلا الفاسقين) إشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالآ ؛ وفصلهم فيها هو الوبال في الحقيقة ، لا هي ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لما مُثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله بييت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : (ما ذا أراد الله بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُّ به كثيرًا ويهدي به كثيرًا) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) نفيًا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أي هو هدى كما قال أولا (هُدًى للمتقين) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى^(١) ، فإذا تقرر هذا صارت النعم نعمًا بالقصد الأول وكوبها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم

(وأما الثاني) وهو أن المطلوب الترك بكل هو بالقصد الأول^(٢) فكذلك أيضًا ؛ لأنه لما تبين أنه خدم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنه ليس فيه لا قطع الزم في غير فائدة . وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصر الغناء المباح مثلا ليس بخدمة لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ، بل قطع

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية . وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين ، ولم يمن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا في قوله (وكل بقضاء الله وقدره)

(٢) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني ، بل قد يكون مطلوبًا بهذا القصد

الزمان به صد عما هو خادم^(١) لذلك ، فصار خادماً لصدّه .

ووجه ثان ، أنه من قبيل اللغو الذي ساء الشارع بإطلا : كقوله تعالى : (وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء . وقال في معرض الدم للديا (إِنَّا أَنْعَيْنَا لِلدُّنْيَا لَيبَ وَلَهْواً)^(٢) الآية ١ وفي الحديث^(٣) (كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً)^(٤) فصدّه مما لا فائدة فيه ؛ إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أولاً حقه به استثنىها ولم يجعلها باطلاً

ووجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كاجاء القسم الأول . فليقع امتنان باللغو من حيث هو ، ولا بالطرب ولا بسبه^(٥) من جهة ما يسبه . بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو (١) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة) : لأنه لو كان كذلك لكان منها عه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط . وإنما هو معطل للباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها . الخادمة للراتب الثلاثة . فيكون خادماً لصد هذه المراتب ، فكان مدموماً بالقصد الأول

(٢) فاللغو ذكر في هذه الآية في معرض الدم . وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللغو . فيكون الطبل وما معه عما هو في معرض الدم في نظر الشارع بالقصد الأول

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المدكورة وأمتها ليس من جهة أنها لغو . بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول . أو تسين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الآية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوك) وقد فسرت القوة ببعض ما تنصق عليه من رمي السيل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من التبرؤ لكونه موقفاً لما جرت به محاسن العادات ؛ فحبها التزواج . ونأديب الخيل . وتعلم الرمية . فما قسم الغناء وما معه فانه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتع هيئت لاهباده أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنفعة بها من تلك الجهة ، ولا تجدد للهو أو اللعب تهينة تختص ^(١) به في أصل الخلق ، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهة تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) وقال : (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ - الى قوله : يَخْرُجُ مِنْهَا الذُّلُّوُ وَالرَّجَانِ) وقوله : (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْجَيْرَ أَلْزَمْنَاهَا بِزِينَةٍ) الى أشباه ذلك ^(٢) ؛ ولا تجدد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثاً في القسم الأول ؛ كلذة الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك : وطلب هذه لذات مجردة من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب ^(٣) عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجهاً آخر مستأنفاً . كأنه يقول : وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم بخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه بقي الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أي لم يخلق شيء ليكون بصل الحلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للقوائد ، يكون قابلاً لتسبي به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان . و - سحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة . ولم يمتن بالترين بهما . وكذا الآية ثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله بما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لا يقع الامتنان باللهو ، أي لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأص حخته فهو فلا يتيقن الامتنان به كذلك

(٢) تنبيه قوله (ولا تجدد للهو أو اللعب تهينة تختص به في أصل الخلق)

(٣) وحيث سمعتم أن هذه لذات ومرورحات النفس تقصد . وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزا أيضا في اللهو واللعب ، بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل على ذلك أمور : « منها » بنها ^(١) في القسم الأول . « ومنها » ^(٢) أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحْنَ) وقال : (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لَتَكُنَّ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ) وقال : (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا ^(٣) وَرِزْقًا حَسَنًا) ، وما كان نحو ذلك . وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والترزين بها ، واتخاذ السكر راجع ^(٤) الى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول « ومنها » أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لخدمة المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به أيضا ^(٥) لأنها مما يهتف به وتنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المنسوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغي أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط والذات إن كان مبنو ^(٦) في المطلوب بالكل

معها ما يتخدم الضروري ، وهي حينئذ تنجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو . يلزم أن تسلبوا بجوازها وقصدها قصدا أوليا . وبهذا يعلم أنه يصلح دليلا معارضا فانظر لم يعبده رابعا مع ثلاثة بعبده؟

(١) أي انتشارها ومصاحبتها لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أي حكم الجواز في القسم الأول يكون منصبا عليها أيضا
(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكر ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

(٤) بل لا شيء أدخل في باب النهي من تناول المسكر
(٥) أي وإن كانت خادمة لخدمة بعض المنسوب بالكل فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيه من تنشيط البدن . وراحة النفس من الاتعاب والمعموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال . عبادة وغيره
(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعة لخدمة ضرورية كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهي مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللفة والنشاط فيما هو خادم لضرورة أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث : « كلُّهُ لهُ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ » ^(١) فاستثنى فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقي . وفي الحديث ^(٢) أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مَأْوَا مَلَّةً فَقَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ حَدِّثْنَا مَا يَنْشُرُ النَّفْسَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالحديث غاية ما طلبتم ^(٣) ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والعوزُ بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوى : ثُمَّ مَلَا مَلَّةً ، فقالوا : حَدِّثْنَا شَيْئًا فَوْقَ الْحَدِيثِ وَدُونَ الْقُرْآنِ ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات . ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكليف مع ذلك . فدُلُّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إِنَّ الْأَوَّلَ وَبَيْنَ مَا يَكُونُ مَجْرَدٌ لَّهُوَ . وَالثَّانِي مَحَلُّ النِّزَاعِ . وَالَّذِي يَدُلُّ لَنَا الْحَدِيثَانِ بَعْدَ وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ صِلَاحِيَّةُ هَذَا الْجَوَابِ لِرَدِّ الْأَدَلَّةِ الثَّلَاثَةِ الْمَعَارِضَةِ . بَلِ الْأَرْبَعَةُ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ

(١) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس

(٣) انظره مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفيق بينهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الألهة) فأجيبوا الى خير مما طلبوا . يعني ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعا لأجابههم اليه ولا ازدادات رغبته في طلبهم الأول لم يجبههم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضروري وهو الدين

لكل عابثٍ شِدْقٌ ^(١) ، ولكل شِدَّةٍ قَتْرَةٌ ؛ وإما إلى سنة ، وإما إلى بدعة .
فمن كانت قَتْرَتُهُ إلى سنة فقد اهتدى ، ومن كانت قَتْرَتُهُ إلى غير ذلك ^(٢) فقد هلك
وأما آيات الزينة والجمال والسكر فإِنما ذكرت فيها ^(٣) لتبعيتها لأصول تلك

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة
فمن كانت قَتْرَتُهُ إلى سنتي فقد اهتدى . ومن كانت قَتْرَتُهُ إلى غير ذلك فقد هلك)
عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر
النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل
شرة الخ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفي الترمذي
حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفي النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ،
والصواب شرة بالثين المكسورة والراء المشددة ، وهي النشاط والرغبة والحديث
يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث (خير الأمور أوساؤها)

(٢) إِنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية (ومن كانت قَتْرَتُهُ إلى غير ذلك)
وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة
حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملأوا النفوس .
والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل
فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو
واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من
أصول النعم المعتد بها ؛ كالدف ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من
المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً ، وفصلها في آيات أخرى كاللبن . والجلود تتخذ
منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) . وما يحقق غرضه
أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى
أعني التي في معرض الامتنان . لا التي مثل آية (المال والبنون) فإن هذه من باب
آية (إِنما أموالكم وأولادكم فتنه) ، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على
إلزامها بما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً . وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة .
هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا .
لا على لفظ آيات ، فالعبرة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا آتيا المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فإن الجمال والزينة عما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم ^(١) له ، ويدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ » ^(٢) « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى ^(٣) أَتَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ » . ^(٤)
وأما السكر فإنه قال فيه : (تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (وَرَزَقًا حَسَنًا) لحسنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فأنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا) الآية ! فنفهم هذا

وأما الوجه الثالث فلأن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول : كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الذي ، لا بالقصد الأول ، إذا ^(٥) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كملاعبة الزوجة ؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ربما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

(١) أى وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٣) أى فروية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً لتباح بأجزء المطلوب بالكل على جهة التنب ، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً . راجع المسألة الثانية في المباح . ومثله هناك بالتعنع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٥) تعال الأصل (إذ) لا إذا . فهو تعليل لسابقه

من فوائد المسألة الخامسة عشرة ، أنه ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لنفسه ٢٣١

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إنما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا (٢) لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية ترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٣) ضد ما اقتضاء في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال . وما زاد على ذلك لأفائدة فيه فيما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعي ، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبغي عليه أمور (٤) فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المتقضية للفاسد ، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

(١) أى النشاط والراحة التى هى خادم لما يطلب فعله من ضرورى أو حاجى مثلا : أى فليس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة . فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فإذا داوم عليه وضع الوقت فيه لم يكن خدما به تتيئا من المصالح . بل كان مضيقا لها فلذا نهى عن الدوام

(٣) كما هى عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على مقتضيه الحال "خ") أى فان أدى استعماله الى تخريب مصحة نهى عنه ، والا فلا

(٤) أى فروع فى مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عمية) أى قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول : (فإذا أخذ قضية عامة استمر واضد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثرت الفساد في الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملامسته . فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل ، وهي إما مطلوب بالأصل ^(١) وإما خادم للمطلوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والخرج ^(٢) ، أو تكليف مالا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للإنسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمغفور عنه ، لأنه بحكم التبعية ^(٣) لا بحكم الأصل . وقد بسطه الفزالي في كتاب الحلال والحرام من الأحياء على وجه أخص ^(٤) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه - : فان قيل

- (١) يرجع الى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع الى ما بعده
- (٢) يرجع الى قوله (خادم) . وقوله (أو تكليف) راجع الى قوله (إما مطلوب بالأصل) ، فان الحاجي خادم للضرورة الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلاً . فان كانت الحاجة إليه لا تقص الى حفظ الحياة الذي هو ضروري وكان يتخرج فقط بتركه كان خادماً للمطلوب بالأصل
- (٣) أي لضروريه أو حاجيه فقط . ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد . وقد ساء عفا كما سبق له في ذكر مرتبة العفو ، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة ، وليست داخلة في المباح
- (٤) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعه المباحات إذا استرسل فيها دون حد . أما هنا فلما كرر التي مثل بها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لا دخل للمؤلف في جلبها . فهو يقول : إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها . سواء كان من جهتها أي أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة . مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات . دفعا للخرج ولتكليف مالا يطاق . ويكون ما لا يسها من المحظورات من باب العفو

فالحم دار يغلب فيها المنكر ، فدخلها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحام موضع تدوير وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ؛ والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، والحام كليلد عموما . وكلهر خصوصا هذا ما قاله . وهو ظاهر في هذا المعنى ^(١) .

وهكذا الطر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للخرج ؛ وأما إذا لم يؤد اليه وكان في الأمر الفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع في المسألة نظر ، ويتجاوزها طرفان : فمن اعتبر العارض سد في بيع الآجال وأشباهاها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبد المنوع صراحا ^(٢) . ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغلب ^(٣) ، فان لا اعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون . وهو ظاهر . أما إذا ^(٤) كان المباح مطلوب الترك بالكل فلي خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع الى الفناء وإن قلنا إنه مباح ، إذا حضره منكر أو كان في طريقه ، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه ، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن ^(٥) والحالة (١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح . وفصله هناك تفصيلا وإيفا

(٢) فان ظهر أنه يقع في المنوع غالبا أو قطعا . مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فاه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة . لكن الأصل في الأشياء الطهارة قبل تصح الصلاة فيها مع الشك ؛ ينبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك . أو العكس كما هو رأى ابن حبيب (٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق

(٥) تفريع على التخييل بأنه لو كان مطلوب الفعل أه غا ما انه حذ ١١٠

هذه أن يستوفى المكلف حفظه منه ، فلا بد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره .
وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص ، وإليه يرجع وجه الجمع
بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المفسد وإن كان أصله
مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها
مما هو مطلوب شرعاً ، وحض كثير من الناس على ترك التزويج وكسب العيال ،
لما داخل هذه الأشياء واتباعها من المنكرات والحرمات . وقد ذكر عن مالك
أنه ترك ^(١) الجماعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما
هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء ، وفقهاء ،
وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب الثوابات . وهذا كله له دليل في
الشريعة ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا
يَتَّبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ ^(٢) » ، وسائر ما جاء
في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندباً
أو وجوباً ، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكلمنا في
جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها ^(٣) فمن عمل على أحد الجائزين
عليه المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حفظه من ذلك المباح
فلذا أيسر له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، فحظه منه
كالعدم . فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفريع
على قوله (لأنه غير مطلوب) ومعنى (لا يمكن) لا يجوز

(١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه . وكان لا يجب أن يذكر
ذلك للناس . لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس بما نحن فيه

(٢) رواه البخاري وأبو داود والنسائي

(٣) نهي من الحاجة . وهي التي تؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج

فلا حرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأننا لم نتعرض ^(١) في هذه المسألة للنظر فيه « والثاني » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فانها في الغالب قاذحة في أصول ^(٢) الضروريات ، كقتل سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك ^(٣) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدر في مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه أن ينقلب اليه ؛ فإن الأصل كل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الخطأ ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من (١) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته دانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر . يجرى فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؛ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الضيق والحرَج القادح (٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين . لما فيها من إظهار تهيئة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطى في المعنى على قوله (لا إشكال) أى أو كان تركه نوع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطبقها كثير من الناس . لأن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلا مبنيًا للمجهول أى ترك ما ذكر لا أجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعى فهو المطلوب بالكل ^(١) ؛ لأنه في القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذى هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة ، إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما للمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح ^(٢) انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الإذن . وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فاللعب مثلا ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فان هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فانه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدّها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر ^(٣) بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسائلين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة ، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادما للمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لا غير ، وأن الحظ على ضربين : فإما كان داخلا تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ، ويعلم أيضا أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعنى متى أخذ كذلك برى من الحظ وخرج عن كونه مباحا إلى كونه طاعة .

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنما ينصرف إليه لو كان داخلا تحت الطلب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل . وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة

(٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فإن من الناس من يقول إنه يتقلب بالقصد طاعة . وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق ^(١) فيه إن شاء الله تعالى

فإن قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول ، فقد مر أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد استعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا أوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا يتقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا ^(٢) بالقصد الأول ، فإنه استوى مع النوم مثلاً ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، في مطلق الاستراحة ؛ وفي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فإذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، وإن أخذه من جهة الطلب فلا منب ^(٣) في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر ^(٤) فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر إلا كثر منه والدوام عليه ، ولا كان منهياً عنه بالكل ، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أي وأنه غير معقول انقلابه طاعة ، لأنه من قسم المنهى عنه بالكل . فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له . لأنه لم يطلبه جزئياً ، وهو ظاهر ، ولا كلياً ، لأنه منهى عنه

(٢) أي لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أي بالقصد الأول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي . لأنها أمثال أمر الشارع

(٤) أي لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني . واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً فيؤخذ من جهة الطلب فيقلب طاعة . لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته . لأنه يكون حينئذ خادماً لمطلوب الشارع . والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا يتقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُودِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ ^(١) » ثم دعاه بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فله دعاءه ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام أنه

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله . « إِنِ اخُوفَ مَا أَخُوفُ عَلَيْكُمْ ، يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ » قيل : وما بركات الأرض ؟ قال : « زَهْرَةُ الدُّنْيَا » فقيل : هل يأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ » ، وإن هذا المال خُلُوَّةٌ خَصِرَةٌ » الحديث . وقال حكيم ابن جزم : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : « إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصِرَةٌ خُلُوَّةٌ » الحديث ^(٢) ! وقد « سَكَّرْتُونَهُمْ لِأَقْوَمِ يَوْمِ النَّيْمَةِ » الحديث ^(٣) ! وما أشبه ذلك مما أشر به في التحذير من فتنة . وله عنه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٢٦٤)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٣) روه في الجمع الصغير بنفذه (أن مكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعاده الله خير ففتح فيه يمينه وشمه أخ) عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر . وفي رواية نسائه (أن مكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من قال يده هكذا وهكذا) ولفظه هذا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملحق منهما

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب ، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا إذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملي ، فلم يخرج النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلي . والنهي تبعي ، فلم يتعارضاً ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة والفوائد المبينة عليها كثيرة

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيذ ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك . وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام : وهي الوجوب ، والندب ، والكراهة . والتحریم .

وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تبعاً لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء إلا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل . و « الآخر » اقتضاء الترك . فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب لأحوال من الصوفية . ومن حدا حذوهم من أطرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بخزء ونعزم في سبيل سبيل الآخرة . إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على مندوب أنه واجب على الشخص ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا نجات من قبيح ليرخص كما مر (١)

(١) في الإطلاق الرابع نرخصة . وهو أن كل ما كان توسعة على "عباد مطلقاً فهو رخصة . والعزيمة هي الأولى التي نهت عنها بقوله (وما خفت أجنؤا) لانس

في أحكام الرخص . وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين :

(أحدهما) من جهة الأمر ، وهو رأى من ^(١) لم يعتبر في الأمر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو ^(٢) شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والنهي ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس ^(٣) النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبى المطالى في « الإرشاد » فانه لم ير الانقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الأمر والنهي ، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة الى المخالفات في أنفسها ، مع قطع النظر عن الأمر والنهي . وما رآه يصح في الاعتبار

(والثاني) من جهة معنى الأمر والنهي . وله اعتبارات :

« أحده » : النظر الى قصد القرب بمقتضاها ، فان امتثال الأمر واجتناب إلا ليعبدون) فالأصل أنهم ملك ، وليس لهم عليه من حق ولا حظ ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته ، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات . فالأذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة

(١) هو أبو منصور الماتريدي . قال إن صيغة الأمر للطلب أى ترجيح الفعل على الترك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر فيكون معناه طلب الكف أى ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الأمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله (من جهة معنى الأمر) ! إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر ، وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي

(٢) أى الاقتضاء . لأنه "نصب بلا شرط شيء

(٣) أى وإلا لجماء الفرق بين المكروه والحرام ، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أى مواجهة الأمر بالعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الأمر لافرق

في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب ، وبين المكروه والحرام ٢٤١

النواهي من حيث هي ، تقتضي التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن الخلقة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لافرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت ^(١) عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والمحرم عنده ، لأن الجميع يقتضي تقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادي في القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والحرب عن البعد

«والثاني» النظر الى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصلح ودرء المفسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند الخلقة ، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصلح ودرء المفسد ، فالباني على مقتضى ذلك لا يفرق عنده طلب من طلب ، كالأول ^(٢) في القصد الى التقرب . وأيضاً ^(٣) فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً الى مكملٍ خدام ، ومكملٍ مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف حتى حصلت المندوبات كملت الواجبات ، وبلفظ فلا مر ^(٤) راجع الى كون

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتي له في الاحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع لكان أظهر

(٢) أي كالنظر الذي قرر به الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أو درء مفسدة

(٣) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني . وعمله أن المندوب مآله إلى أنه خدام مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف . ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلامتياز بينهما (٤) أي المسمى في عرف هؤلاء ضابطاً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل . وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكل وجوها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالضرط اليه في أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار ، فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائدًا لها ^(١) وأنسابها ؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصي يريد الكفر » ، ودل على ذلك قوله تعالى : (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » وتفسيره في الحديث ^(٢) وحديث ^(٣) : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبّهات » ، النخ ، فقوله ^(٤) « كإتاعي حول الحصى يؤشك ^(٥) أن يقع فيه » . وفي قسم الامتثال قوله : « وما (١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها ، كما في حديث البخاري (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أي فلا يزال يترقى من مرتبة أفعال هذه الأمور النافذة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده (٢) حديث الترمذي وصححه (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة ، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه . وإن عاد زيد فيها حتى تملأ قلبه . وهو الران الذي ذكره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه عطاءه . أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سببًا في تشبهها بالكفر . وهذا وإن كان غير مانحن فيه إلا أنه قريب للوضوح ، وهو أن الأنس بالخطيئة يعد النفس لما فوقها . وإن كانت الآتية في الحرام المؤدى إلى الكفر . لاقى المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدلilan على كلا النظيرين سابقين برمتهم وتقرب وصلاحه وتكفين الواجب في حديث (ما تقرب إلى عبدي) . والبعد والمفسدة وخدعة الحرام في حديث (الحلال بين) فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإضافة

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٤) لم أن يكون خيره محدوقًا يدل عليه سابق كلام كما أشرنا إليه . وإما أن يكون لا يصح هكذا (إلى آخر قوله) والآخر غير مأثوف في تأليفه

(٥) فكثيرا ما يكون عدم الورد بارتكاب لمشتبه فيه سببا للوقوع في محرم ، حيث يكون مستته فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط

تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، الحديث (١)

والثالث النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكرًا على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفرًا على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى القرش بحسب الارتباط الحكيم وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) وقوله: (الله الذي أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم — إلى قوله: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنيان لظلوم كفار) وأشباه ذلك، فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكران لكل نعمة وصلت إليك، أو كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذلك إليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره الذكي في «الإحياء» وهو يقتضى أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهى ونهى. فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومحلفه كل أمر كفران على الإطلاق. وثم أوجه أخرى يكتفى منها ما ذكر. وهذا النظر (٢) راجع إلى مجرد اصطلاح، لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي — كما يقول الجمهور — بحسب التصور (٣) النظري، وإنما أخذوا في

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري. وأوله (قال الله تعالى من عادى ولياً فقد آذنته بحرب. وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه. ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به الخ) فأن ترى النوافل كللت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة بحجة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار بالصوفى

(٣) أو كما قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح المتأشعة عن امتثال لأوامر)

نخط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أن يقوم بغير التعبد وبذل الجهد ، في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاحة العبد لسيدته في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لافي الدنيا ولا في الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والرب يفعل ما يريد .

فصل

ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هي مخالفة الأمر ^(١) أو النهي ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفراً أو للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحاً فترجح الأخذ بما يضده من الأمور ، وترك شيء من الأمور مع الاستطاعة مخالفة ، فلنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة ^(٢) في الجملة ، وإن لم تكن مخالفة في حقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « يا أيها الناس توبوا الى الله فإنى أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة » ^(٣) وقوله : « إنه ليغان على

(١) المناسب لطريق الأول في كلامه أن يقول (مخالفة الامر والنهي) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تفريعا على التق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني

(٢) أى فيحتاج مثل هذا المباح الى التوبة

(٣) رواه النسائي ، كما في كنوز الحقائق للناوي

قلبي فاستغفر الله ، الحديث ^(١) ويشمله عموم قوله تعالى : (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولا أجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — تقصاً وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والعامل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً ، وقسم المكلفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كن من المقربين ^(٢) فروحٌ وريحانٌ وجنةٌ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل ، حتى يعدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يمر أنفاسه بطلا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضاً نبه حديث ^(٣) الندامة يوم القيامة ، حيث تم الخلاق كلهم ، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن ، والحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) بقيته (في اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني

(٢) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يصف مثل ذلك لأصحاب اليمين . وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين . هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (في سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر النعم التي أعدها لهم

(٣) حديث الترمذي (ما من أحد يموت إلا ندم : إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد . وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع) وتبنيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته . وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضاً معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فعمله اطلع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً بجمع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت ^(١) أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها ^(٢) في الأكملية والأرجحية . وقال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) وقال : (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي ، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم من دور الأنصار وقال : « في كل دور الأنصار خير » ^(٣) قال سعد بن عباد : يا رسول الله خير دور الأنصار فجعلنا ^(٤) آخراً ، فقال : أو ليس بحسبكم أن تكونوا من خيار ؟ ^(٥) وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير » ^(٦)

(١) في حديث الترمذي .

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يترأون أهل الغرف كما يترأون الكواكب في السماء .

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٥)

(٤) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المنى للمجهول في خير وجعل . وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام . لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة . أي فجع أنهم من الخيار لم يقتنعوا بذلك . ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخاري

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب أيضا فلا تعارض بينهما والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » راجع ^(١) الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق ^(٢) لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ما هو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ما هو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأمر والنهى يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً ^(٣) عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى : (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فلامثاله هذا الأمر مأخذان :

(أحدهما) - وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ، وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموماً ، وإلى استعانتها بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، وإلى غير ذلك من الأمور (١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبها عن مراتب فوقها . وهو من هذا الباب

(٢) أى صرف . والله غنى عنه . فهو راجع الى مصلحة العباد دنيا أو أخرى ، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله مغلب . كحفظ النفس . إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب . كالعتق للعبد مثلاً . هذا ، ولكنه في التفريع أجل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف . وهذا معقول .

(٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله . بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً ولا يقال إنه تعارض الأمر المتعلقة بحق الله تعالى حيث تد مع الأمر المتعلقة بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العادية انتهض للامتثال ، وإن تذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم^(١) عليه

(والثاني) أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالى^(٢) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقى من رمقه بقية ، وأن الطوارق^(٣) العارضة والأسباب الخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصل العقد الإيماني ، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجاء على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها^(٤)

(١) أى إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققاً أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعنى ولكنه لا يزال متوجهاً ، بدليل أنه إذا عاجل الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صبح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلى متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم . لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً

(٢) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلها (الطوارىء) بالهمز . فانها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو التقنوء ليلاً مثلاً لا تناسب . وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارىء) نظر أرق مما قبله

(٤) فكان الحق في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها ، فإذا لم تستوف كن من حق عبادة تتخلل عنها

وأما الثاني فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم^(١) ما يدل على صحة ذلك الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أولاً^(٢) كقوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) قوله تعالى : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك ، والعاقبة للمتقوى) فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فاللتمس حق الله ، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فافتضى الكلام أن من اشتغل^(٣) بعبادة الله (١) في المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب . ويفضل عن العادة الموضوعة في الأسباب

(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقاً) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو يجعل للقمعة في الفهم أو ازدياع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض في الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقاً إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية (وأمر أهلك)

(٣) يعني دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمناً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً ، فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلاً عن سائر الطاعات . بل ربما كان الامر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر : (ادع الله أن يوسع على امتك) فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طياتهم الخ) . وأما آية (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فحل الجزأ

كفاه الله مؤنة الرزق . وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المحتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وإن يمسك الله بضرة فلأَكْثِفَ ^(١) لَهُ الْإِثْمُ ، وَإِنْ يُدْرِكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِمُضْلِهِ ^(٢)) وفي الآية الأخرى : (وإن يمسك بخير فهو على كل شيء قدير) وقال : (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ^(٣)) بعد قوله : (ومن يدق الله يجعل له ^(٤) مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات في هذا المعنى كثيرة

« والثاني » ما جاء في السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث ^(٥) فهو كله نص في ترك الاعتماد ^(٥) قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص . وسيأتى لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث

(١) ، (٢) أى أى ضر وأى خير أرادته لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلته اليك ، لا يغالبه أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

(٣) نعم . وقد ورد (اعقلها وتوكل) و (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفافاً وتروح بطاناً) فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل — تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفي بقیته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فان لم تستطع فان في نصبر على ما تكره خيراً كثيراً)

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب ، وفي الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل^(١) كقوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا معطي لما منعت ، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد »^(٢) وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد « إن يكنه فلا تطيقه »^(٣) وقال : « جف القلم بما أنت لاق »^(٤) وقال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتشكح فان لها ما قدر لها »^(٥) وقال في العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة »^(٦) وفي الحديث « المعصوم من عصم الله »^(٧) وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة »^(٨) إلى سائر ما في هذا المعنى مما المؤمنين معناه النظر إليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما . والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً

(٢) رواه البخارى

(٣) إحدى روايات مسلم وفي رواية البخارى (فلن تساط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله ، لأن ما في قدر الله ليس كذلك

(٤) رواه البخارى عن أنس بن مالك عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتشكح فان لها ما قدر لها »

(٥) أخرجه في التيسير عن الستة . وفي اللفظ بعض اختلاف . وعمل الشاهد متفق عليه

(٦) حديث أنس بن مالك عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتشكح فان لها ما قدر لها »

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لا تملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ، وأن الله هو المعطى والمائع ، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى

« والثالث » ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقد مواء طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد فام عليه الصلاة والسلام حتى تفتطرت^(١) قدماه معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نكل ؟ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في الطاعات أيضاً وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفتطرت قدماه فانما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى (يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً) وقوله (أفلا أكون عبداً شكوراً) جواباً لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتماً (قم فأنذر إلى قوله : ولربك فاصبر) وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقرن الأمر الحتم بكفالة التأييد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) (أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه إلى قوله : أليس الله بعزيز ذي انتقام) وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبت الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته . وعظيم جنده المائتين للسموات والأرض ، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة . وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الآية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام . وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد . فكيف يعد هذا مما نحن فيه . وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط

وقال: « أفلا أكون عبداً شكوراً »^(١) وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من خوف^(٢) من قومه حين تمالأوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الألم لعدم مسارعته إلى الإيمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعنك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تؤيد ما ذكرنا ، فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك ، ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا تقويته بهارون الأنصاح منه ، وأنه يخاف فتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فباضم إليه هارون قال معا (إنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلما سمعا التأييد بقوله تعالى (لا تخافا إني معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . وقول هود (فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد ، فليس مما نحن فيه أيضا . وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيدته والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه عما نحن فيه فأنهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) . وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

(١) عن المغيرة بن شعبه رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماء فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخمسة إلا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا : نكان أليق ، فسيأتى في وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله) فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

(قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) الآية ! وقال له : (ولا تُطع الكافرين والمنافقين وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) فأمره بأطراح ما يتوقاه فإن الله حسيبه ، وقال : (الَّذِينَ يُبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ) وقال قبل ذلك : (وكان أمرُ اللَّهِ قدراً مقدوراً) وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة : (فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون ؛ إني توكلت على اللَّهِ) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : (ربَّنَا إِنَّا أَعْخَفُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْعَى) فقال الله لهما : (لَا تَخَافَا ، إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى : (غير أولي الضرر) ، ولكنه كذب بعد ذلك يقول : إني أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إليّ اللواء وأقعدوني بين الصفيين ! فيترك ما منحه من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندب بن ضرره أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أمروا بالهجرة وشدد عليه فيها مع علمهم بأن الدين لأخرج فيه ، ولا تكليف بما لا يطاق ، قال لبنيه : إني أجد حياة فلا أعذر ، احملوني على سرير ! فحملوه ، فأت بالتعيم وهو يصفق يمينه عنى شدة ويقول : هذا لك وهذا لرسولك . الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخوتي أعداء ، فرجعنا جريحين فلم أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أوفى لي : أقتوت غزوه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة تركها ، وما منّا إلا جريح ثقیل . فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أسير حراً منه ، فكان إذا غلب حملته عقبة ومشى عقبة ، حتى انتهينا إلى ما تهوى إليه نسعون . وفي مثل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل لرخص والعزم من كتب الأحكام مفيه كفاية

في قيل : إن هذه الآية إذا وقف معها حسب تقرر اقتضت أطراح الأسباب
سجدة ، أعني ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأياها فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب : فمنها ما هو مطلوب حتماً ، كالتواعد الخمس وسائر الضروريات المراجعة في كل ملة ، ومنها ما ليس بحتم ، كالندوبات . فكيف يقل إن الندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم في النظر .

وأياً فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ^(١)) وقوله : (وَزَوِّدُوا) وقوله : (وَأَعِدُّوا لَهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستمد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لا يقتضيه ^(٢) فلا بد من محبة أحدهم ؛ وإن صح بطل الآخر . وليس ما دللتم عليه بأولى مما دلل عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم ^(٣)

(١) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى . وكما قل هنا (وسائر الضروريات المراجعة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية (وأعدوا لهم) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه يتنافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً . بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لأن الأمر بها والاخذ لا يقتضى الدلالة على تقديمها حتماً

بعض الأسباب خاصة—وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى—على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من أطرحها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطراحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كاتبتين في الأحاديث المتقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الدنى فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإما فسخ للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لامن باب عرائم المطلب ، ويان ذلك في فصل الرخص والعزائم . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم مالم يعارض معارض . وأيضا فان حقوق الله إن كانت ندبا إنما هي من باب التحسينات ، خادم للصعوبات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالصعوبات ، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل . فلاجل هذا كله قد يسبق^(١) إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه : فان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا ، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا ، وإلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إما يكون حيث^(٢) يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضيق حق الله تعالى ، فنه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ، ولكنه صام ، فعمله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كملها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفي الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بتكثير أثبته ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا قه في المسألة حسن جدا (١)
وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى . وقد تبين هذا في موضعه

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

لأمر والهوى يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارها معا من جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون

فإن كان الأول (٣) فخالصه راجع (٤) إلى قاعدة سد الذرائع ، فانه منع الجائز (٥)

(١) نعم . قه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه . كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله

- (٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعا . مع الاتفاق على عدمه
(٣) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى تضيق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قـ (لا حكرة في سوقنا) الحديث
(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل . كذلك . ومنهم من ينقصها بمواضع . فيكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله (فإنه منع الجائز) مبنى على إعمالها
(٥) أي المأذون فيه . لأن الموضوع ' الأمر

لثلاث يتوسل به إلى المنوع ، وقد مر ما فيه ^(١) ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

- « أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد
- « والثاني » اعتبار جهة التعاون ، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى اللال ^(٢)

(١) وأنه متفق عليه في الجملة ، وأنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل
(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين : اعتبار أصله وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدي إليه ، أو بالعكس

فإن كان الأول فقيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه ، وأيضاً يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها ، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون المنوعة روعي الأصل ، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضروري أو حاجي ، فيؤدي إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجع به برمه — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل ، ثلاث يؤدي إلى إلغاء النهي ، والتوسل بالمنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساناً وهو جهة التعاون ، كالمثل الذي ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (لبتها لم تزن ولم تصدق) ومحل اعتبار النهي مالم يكن فيه مدارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة : وذلك كتلقى أركبان . فإنه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لئيمه ، وإهمال هذا الكسب

المنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بما آتاهما ، ولأنه فتح باب الحيل
« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية ، أو لا . فإن
كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انحراف
الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد

وإن كان الثاني فظاهره شنيع ، لأنه إلغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور
به تعاوناً ، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى
لأنه تكليفي . وما هو إلا بمثابة الغاصب والشارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى
قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منهي عنه . ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة ، حيث يشترن من السوق
حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الائتمان ، فهو منهي عنه يؤدي إلى المطلوب
هو إرفاق العامة ، فقد تمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبائى هو من الضرورى
أو الحاجى وهو نصح مطلوب ، وتركه منهي عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون
ورقق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار . ولكن
الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر ، وفيه تضيق عليهم
فألقى النهي عن ترك النصح وروعى المطلوب وهو التعاون رقياً بالحضر ، وتقديماً
للمصلحة العامة . وكذا تضمين الصانع أو المصانع أمين دلوكيل . والمودع بالفتح -
وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامنين منهي عنه حفظاً
لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب في التعاون . فجعلوا ضامنين تقديماً للمصلحة
العامة . وكذا مسألة أبي بكر رضى الله عنه ، بسبب لعيلة ضرورى أو حاجى وتركه
منهي عنه . لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين . فألقى النهي في الأصل وروعى
جانب التعاون والمآل . وهو لمصلحة "عامة" لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى
هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل "عامة" واسع ومنه نزاع لمنكية لخاصية
للبائع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضى الله عنه من نقل قتي أحد من
مقابرهم إلى جهة أخرى لأجراء "عين الجارية بحاجب" أحد . وكان ذلك بمحض
الصحابه ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تبرج جنت الأموات لفائدة صُب
الآحياء . إلى غير ذلك . وبهذا تنخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كل منع من تلقى الركبان ، فإن منعه في الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادي ؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمن الصانع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فإن حجة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم في التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك في بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أولاً ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى ^(١) ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولاً ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية ، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم ، حسبما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة ومطلقة ^(٢) فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

- (١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة ، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه
- (٢) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مبادرة المسح عليها . وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي

التضاي الجزئية إذا عارضت القواعد العامة القطعية أولت أو أهملت ٢٦١

حكايات ^(١) الأحوال . والدليل على ذلك أمور :
(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه

(والثاني) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها ^(٢) إلى الأدلة القطعية . وقضايا الأعيان محتملة ؛ لا يمكن أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة ^(٣) من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعده بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولاتنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كافي المسألة السفرية ^(٤) بالنسبة إلى الملك المترف ، وكافي الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غنى .

(والرابع) أنها لو عارضتها فيما أن يُعصلا معاً ، أو يهمل ، أو يصل بأحدهما دون الآخر ، أغنى في محل المعارضة : فإعصمها معاً باطل ^(٥) وكذلك إهملها ؛ لأنه

(١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية ، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمة كالرجوب مثلاً
(٢) أي فالأدلة القطعية التي اتجعت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أي مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء
(٤) فإن العلة للرخصة بالانضار أو القصر المشقة . ويست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره . وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً وهو لا يجوز

إعمال^(١) للمعارضة فيما بين الظني والقطعي . وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، وإما بطلان هذه القاعدة ، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

« أحدهما »^(٢) أن ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال ، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا ، فلا إشكال في أن لامعارضة^(٣) هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لان إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما . والواقع خلافه . لأنه لا معارضة إلا عند التساوي

(٢) أين ثانيهما

(٣) أي والعموم معتبر . ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير . أي مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه . بأن كان سنة دخلتها علة من العلة ، كأن كانت مرسلّة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا راحة للتخصيص فيه . إلا أن الأول لقوة الجزئي سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل . والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الاعتبار إن لاق بالموضع الأطراح والإهمال ، كما ^(١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة . وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال ، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة ، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكافي آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا . وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه ، كثنائي المالك المترف والنصاب لا في أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل ، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف ، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة ، فاما أن نقوله وإما نقطه ، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال ؛ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء . ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه . وليس تمثيلا لما نحن فيه ، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيصيين ما يكون المراد ظاهر التخصيص لأننا نقول : البعد شاسع بين المقامين ، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومهم بالأدلة العقلية والتقليدية ، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص . فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين : إما التأويل ، أو الإهمال . ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى نقوله أو نظرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد — وهو الذي يناسب ما يدكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة — خرجت عما نحن فيه ، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله : (مقتضعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله : (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب . وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين . فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة وتتمتين الإشكال والجواب بناء على تعميم في الأصول المذكورة . فعليك تصديق زامة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية النابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ^(١) » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالتخصيص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة ^(٢) عظيم النفع ، بالنسبة إلى التمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان ^(٣) ، فانه إذا تمسك بالكلية كان له الخير في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة ^(٤) في الكل ، فثبت في حق المعارضة ، ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيع والضلال في الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة تناول في اقتطاع الخصام والتشبيب الواقع من المخالفين

- (١) أخرجه في التيسير عن الحسنه إلا أنساني
- (٢) القوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد ، لا في أصول الفقه
- (٣) مثلوا لها بأذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكمة وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا تجلها ورد الاذن . فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص
- (٤) لأن الكل على ما تقدم غير محتمل ، بل متحدد المعنى ، لا يقبل تأويلاً . فإذا اعتبر ظاهر الجري فلا مناص من المعارضة

المسألة الثانية) القواعد الشرعية جارية على العموم العادى لا الكلى ٢٦٥

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس ، وقد ورد على «غُرناطة» بعض المدوة. الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع العصية منه عليه السلام بقوله : (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) . وقوله : (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي) ، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردا ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الاتصال على غير وفاق ، فكان مما ذكرت به بعض الأصحاب في ذلك : المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل ، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام . فحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً : فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبوعه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظر ، وهو حسن . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة^(١) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لاعامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر المتلفت إليه إجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئياً ما

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فطهر . ألا ترى أن وضع التكليف عام

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات . لاستحالة حصرها فلا بد في التشريع

العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرد ولا ينمكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالعموم ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع العطر والقصر بالسفر لعل المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات ^(١) ، وإعمال ^(٢) أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك طهر أن لاند من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض ^(٣) فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا علنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك الترف

(١) أى مع أن البيئة قد تخطئ ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده ، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الآلية فيهم

(٢) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية . مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للاخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال في القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض . وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص . لفساد اعتبار القياس حينئذ . قوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا فى الطعام بالكيل^(١) فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله^(٢) لقلة أو غيرها ، كالتافه من البر . وكذلك إذا علناه فى النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمننا لقلته ، أو علناه فى الطعام بالاقنيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقنيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التى يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة . وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة ورواه عن أحمد وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدرهم والدنانير فذهب أبى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية وقال ابن القيم أنه الصواب . لأن الدرهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثنى هو المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب أن يكون مضبوطا محدودا لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكنت كالسبع ، فقد أن تكون أصلا يرجع إليه فى تقويم الأموال وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع إليه . ولو أبيع درهم بدرهم متخالفة فى وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا صارت الدرهم متجرا وجرا إلى ربا النسبة فيها ولا بد . والأثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها إلى السلع فإذا صارت هى سلعا تقصد لأعيانها فسدت . صالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالمتدين . لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبإجملة فقد منع ربا الفضل فى النقدين لأنه مفوت لمصاحبة انضباط القيم ونقص لأساس التعامل ولأنه ذريعة إلى ربا النسبة . ومنع فى طعام سدا لهذه الذريعة فى الأقوات التى تشتد حاجة الناس إليها ولذا ضاع فى النقدين والطعام حرمة ووسيلة لحرمان

(٢) الكيل والتمية والقوت ليست عمه معنى الحكمة كالمشقة فى سفر وإنما هى الأوصاف المنضبطة التى ينظمها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو التمية أو القوت حرم تنافض . سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ما تشد إليه حاجة الناس فى الأقوات والأثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أنه لم يوجد . كما لا يقال . وجد السفر أنه لم يوجد . لأن الوصف ينشئ عنه حكما لا منه . فقدم

في النادر ، كاللوز والجوز والقناء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقياً للصلب على الدوام وعلى العموم^(١) ، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار^(٢) وكذلك قول أن الحد علق في الحجر على نفس التناول حفظاً على العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول^(٣) الكثير . وعلّق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الأنساب ، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج لا تزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية . وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً ، ولكنه أكيد التقرير هاهنا . وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : « أحدهما » باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق . وإلى

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاختصار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة ، وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والتمية اللذين يختلفان في بعض الأقطار . بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة . وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات ، وفي مسألة الخمر قليلة وكثيره وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر

(٣) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل

هذا النظر قصد^(١) الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل^(٢) والحس^(٣) وسر^(٤) المخصصات المنفصلة

« والثاني » بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعمالي ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع لافرادي ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مفتضى الحق ؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم^(٥) مما يشمل

(١) ويوضح بما أثبتته الآمدي في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقضته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب أنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص . وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته . وكذلك القدرة

(٣) كما في قوله تعالى (تجي إليه ثمرات كل شيء) وقوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) وقوله (ماتذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالريم) فالحس دليل على أنها لا تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أنت عليه . فله خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصرنا التخصيص بالمنفصل في "عقل وحس ودليل السمعي" قال "قرافي : الحصر غير ثابت . فقد يقع تخصيص "بعموم" كقولك رأيت "ناس" فإ رأيت أكرم من زيد . فإن "عادة تقضى أنك لا ترى كل "ناس ولا ينبغي أن ما قاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كما ^(١) أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ ^(٢) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب ^(٣) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ) (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ^(٤)) فكذاك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فاما المقصود من لقى منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعق ليضرب جميع من فى الدار وهو معهم فيها ، فضربهم ولم يضرب نفسه ، لبرّ ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فعربهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذاك لا يدخل شيء من صفات البارئ تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : (خالق كل شيء) : لأن العرب لاتفصد ذلك ولا تنويه . ومثله : (والله بكل شيء عليم) وإن كان عاد بنفسه وصفاته ، ولكن الأخبار إنما وقع عن جميع

القراف إجمالاً مبسطة المؤلف ونقل بعض أمثله ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص إن كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتبهة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

(١) هذا من باب التشبيه . لا يتمثل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع . لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . فهى أوقع فى باب الافادة . لأن من ملك حدى شيء قد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال : فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت الخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان .

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات ^(١) الأحوال التي هي ملاك البيان ، فإن قوله : (تدمر كل شيء بأمر ربها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما سألها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قال : (فأصبحوا لآثر يومئذ بما كانوا يكسبون) وقال في الآية الأخرى : (ما تذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالرميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمه إلا نفسه ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار ، أو ممن لقيت من الكفار ، وهو الذى يتوهم ^(٢) دخوله ولم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم . فهو إذا جرى في عمومات الشرع وأيضا فطائفة من أهل الأصول نسبوا على هذا المعنى ، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل نفعه عليه ، إلا مع الجود على

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى اقتران ما يدركها العقل والحس : كما في الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم الذى ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأكيد المؤلف في أنه لا يعد من هذا باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجها فيكون مخصصا . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان والنقطة

(٢) أى ما يقع في الوهم دخوله . وذلك إما يكون فيه صحتة أو تلفظ بالمرجع منه له حسب الاستعمال . أما طريقة الأصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضعا يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره . فيكون تخصيصا

مجرد ^(١) اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أَيْمًا إِهَاب دَبِغٍ قَدْ طُهِرُ » ^(٢) قال الغزالي ^(٣) : بخروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو العالب الواقع ، وتقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق ^(٤) لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل

- (١) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فلا يخطر بالبال لايصح أن يعد داخلا ، فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص
- (٢) رواه أحمد والترمذى والنسائى عن ابن عباس باسناد صحيح
- (٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعى لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص مفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذى يعمل المؤلف لاثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال : فلا ترجعهن الى الكفار) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء الى المسلمين يرد الى الكفار ، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال أن التخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص فى معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين وإطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبى جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منه اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعافدين كاف . مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرآن . ولا ينافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقه الهدنة خرج أخوها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزات الآية فى ذلك . لا ينافى هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها فى عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء ، كما اعترضوا فى أبى جندل والموضع يحتاج الى شيء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل فى كتب التفسير فى هذه الآية

حالة الأفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالاته على ما كانت عليه حالة الأفراد ، أولا . فإن كان الأول ^(١) فهو مقتضى وضع اللفظ ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام ، وكل تخصيص لابد له من مخصص عقلي أو قلمي أو غيرهما ، وهو مراد الأصوليين

وجه آخر ، وهو أن العرب ^(٢) حملت اللفظ على عمومته في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى ^(٣) الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبرا في التسميع حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثان ، بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية اشق ذلك عليهم وقالوا : أَيْتَانَا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ ^(٤) فقال عليه الصلاة والسلام ^(٥) : « إنه ليس بذاك ، ألا تسمع إلى قول لقمان : إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ . وفي رواية ^(٦) فنزلت : (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) . ومثل

- (١) كما في قوله (والله بكل شيء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع
- (٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلا . لما سيجي في آية (إنكم وما عبدون أخ) وليتأتى انفصاله وتميذه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله (فلقاتل أن يقول أن السلف الصالح الخ)
- (٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد (إلى أشياء كثيرة سياقا يقتضى بحسب المقصد الشرعي الخ)

(٤) أي قد ابقوا اللفظ عن عمومته الذي كان له في الأفراد . ولم يتغير معناه عند استعماله . حتى احتاجوا إلى التخصيص وهو قوله (ليس بذاك الخ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك

(٥) تقدم (ج ٣ - ص ١٤٣)

(٦) الرواية الأولى أقعد في الفهم . وأوضح في التقرض

ذلك أنه لما نزلت : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) قال بعض الكفار بقصد عُبِلت الملائكة ، وعُبِدَ المسيح ! فنزل (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْهُ الْحُسْنَى) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ ، وبادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالاته الأولى وقد لا تبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبقى دلالاته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثاب حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية »^(١) إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فلاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها . وقام الدليل عليها فى سالتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله^(٢) تخصيص بحال

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وللشريعة

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنهما ينظر فيما إلى اللفظ باعتبار الأفراد . كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الأفرادى . يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه . وبفهم بمعنى سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم يبق دلالته الوضعية . إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاء الاستعمال . ودلالته حقيقة أيضاً لا مجاز . وليس هذا تخصيصاً حتى يقال (وكل تخصيص لابد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدها » المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه .

« والثاني » ^(١) المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نية الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري : كما تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لفة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا مجاز ؛ فكذلك تقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع بين ذلك ، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شرعٌ سواه ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطائري* الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله ممن ليس في تلك الدرجة ، ولا المبتدئ* فيه كالنهي* (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلمَ درجاتٍ) فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ميثكل أمره . ويمض وجه المقصد الشرعي فيه ؛ حتى إذا تبحر في إدراكه معنى الشريعة نظره ، واتسع في ميدانها باعه ، زال عنه ما وقف من الإشكال ، واتضح له القصد

(١) أي فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادى المعبر عنه بالأصالة لقياسية . والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية . وهذا ما أثبتته في الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الإشكال الأول يكنى فيه ملاحظة الوضع الثاني . أما الجواب عن الثاني فلا يذفيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة . حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه في إدراكه الشريعة . وبين مبتدئ* قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية . فيحصل له التوقف فخر* وقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القليل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، ^(١) وهذا الوضع وإن كان قد جرى به مضمنا في الكلام العربى فله مقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكيم أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفة المارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفة المارفون بمقاصد العرب . فكل ما سألوا عنه فن القليل إذا تدبرته

فصل

ويقين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المتعرض بها في السؤال الأول ^(٢)

فأما قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادئة لقواعد الشرك وما يليه . والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في حاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ) فيبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنى ^(٣) بهما في سورة الأنعام

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب (الثاني)

(٣) أى عنى بهما في هذه الصورة لإطالتهما بالأدلة ، وتقرير البعد عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق في الواقع الذى هو ضدهما . وقوله (فكان السؤال الخ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب — أو على الأقل في سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخلتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إبطالاً بالحجة ، وتقريرا لمنزلهما في المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما . فكان السؤال إما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم ، ذق أو جل فلاجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات^(١) الأحكام

وسبب احتمال^(٢) النظر ابتداء أن قوله : (ولم يَلَيْسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) نفي على نكرة ، لاقرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتي رجل فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه ، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر ، ولانص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل في السورة^(٣) ما يدل على أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الاقتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت الآيتمن جهة أفرادها^(٤) بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام

نزولها سابقا على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه (١) أي التي منها (إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (٢) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة ، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره ، فجاء الاحتمال المقصود للسؤال

(٣) لا حاجة إليه في هذا المقام ، لأننا في مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارت الآية من جهة أفرادها بالنظر الخ)

(٤) فأفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسابقها — أي حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا — وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق ، وهذا وذاك جعل العموم محتملا ، مما الآية مجملة . فاحتاحت المسألة إلى الحجاب للسان لا للتخصيص

مجملة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص ^(١) على هذا بوجه

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لها بالحجة الخ ماسبق ، فلما جاء ذكر الظلم في آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص. وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمال العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فانما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم ، وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمال العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرية على المراد منه ، فلاحاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجد من السؤال والجواب لإزاحة لاجمال فقط والحاصل أن قوله سابقا (والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ما يمتصاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أى من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية ، فإن الكلام فيها إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالايات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص ، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله : (إنكم وما تعبدون) الآية ، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبرى فيها بجملة بموقعها ، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « ما أجهلك بلغة قومك يا غلام ! »^(١) لأنه جاء في الآية : (إنكم وما تعبدون) « وما » لما لا يعقل ، فكيف تشمل الملائكة والمسيح ؟ والذي^(٢) يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قریش ، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام ، فقوله (وما تعبدون) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون ، فلم يدخل في العموم الاستعالي غير ذلك ، فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق ، وغفلة عما قصد في الآيات وما روى من قوله « ما أجهلك بلغة قومك يا غلام ! » دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد^(٣) القرية وإن كانت من العرب ، لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى) بيانا^(٤) للجملة

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابة : اذهب يا رافع الى ابن عباس ، فقل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي ، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل ، معذبا لنعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : ما لكم ول هذه الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله

- (١) قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف إنه اشتهر على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم . وهو لا أصل له ، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسندا ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر ، والعجب بمن نقله من المحدثين اه الوسى
- (٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف ان لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية . وعلى طريقة المؤلف — من اعتبار المساق وكونها في كفار قریش — يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قریش لم تعبد عيسى ولا الملائكة . فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحا للشمول . وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتزويل عليهما
- (٣) أى التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له
- (٤) أى لزيادة بيان جهل المعترض ، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهودَ فسألم عن شيء فكتموا إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحصدا .
إليه بما أخبروه عنه فيما سألم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس
(وإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) كذلك حتى قوله : (يَفْرَحُونَ بِمَا
أُوتُوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا) فهذا ^(١) من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة
لجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وإن ثم قصداً
آخر سوى القصد العربي ^(٢) لا بد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه
يمجرى سائر العمومات . وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل ^(٣) ألبتة ، واطردت
العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال ^(٤)

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الخبر في جوابه
ما ينزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها ، ومن أدب
المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من
فهم مقاصد الشريعة . وقوله (لجوابهم) أى الأجوبة التي سبقت عن توقفهم
في الآيات الثلاث

(٢) أى العربي البحت ، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف
على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها
من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من
الالفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية ، فتكون تلك
القرائن كيان للجمال . لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ

(٣) وسيأتى أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً

(٤) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل إن
العرب حملت الالفاظ على عمومها الافرادی ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى
خلاف ما فهموا ، قد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد
فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الاسلام والقديم
العهد . والمشغل بفهمه وتحصيله من ليس كذلك ، فن تبحر أدرك الاستعمال الشرعى
ومقصد الشارع على السكال فتوقف الصحابة في مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل
فلتأمل أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم
عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ،
وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومهم بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه
السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة بما
خص بالمنفصل ، لا بما وضع في الاستعمال على العموم المدعى .

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس الرقع
في خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاماً ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل
طيباتي ، يقول الله تعالى (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) الحديث ، وجاء
أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإتيان شيئاً أين تذهب بكم هذه
الآية : (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) الآية ، وسياق الآية يقتضي أنها

لإيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية في الانعام وهي من أول
ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عذرهم في التوقف ،
ويريد هذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال ، لأن السلف
الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ،
وإن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الالفاظ وإن كان سياق
الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتز
عندهم هو العموم الإفرادي ، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره
بما خص بالمنفصل ، لا أنها بما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم ، وأن عمومها
باق لم يمسّه تخصيص كما تقول . وبهذا يتبين الفرق بين الاشكال والجواب هنا
وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالاشكال
الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت
وقوله (يتضح) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله
(والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فاليوم يُجزون عذاب الهون) فلاية غير لاثمة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً وله أصل في الصحيح ^(١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أدع الله أن يوسع على أمتك ، فقد وسع على فارس والروم ولم لا يوسع عليك . فاستوى جالساً فقال : « أو في شك يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفي حديث الثلاثة ^(٢) الذين هم أول من تسع بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها) إلى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلاً تحت عموم الآية ، وهي في الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار) الخ فدل على الأخذ بمسوم « من » في غير الكفار أيضاً .

وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال قطع على أهل المدينة بعث ، فاكتمت فيه ، فلقبت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهاني عن ذلك أشد النهي ، ثم قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتي السهم يرمى به فيصيب أحدهم فيقتله ، أو يضرب فيقتل ، فأنزل الله عز وجل (إن

(١) أخرجه البخاري في قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نسائه شهراً . وأخرجه أيضاً مسلم والترمذي

(٢) وهم : المستشهد في الجهاد ، ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر ولكنهم راوا بأعمالهم . وفعلوا ليقال إنهم فعلوا . وقد قيل هؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة ، فوفاهم ما أرادوا فيها ، والحديث رواه مسلم

الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم (١) من ذلك .

وفي الترمذی والنسائي عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من شيء (٢) ، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا » (٣) ، فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون — الآية — لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) قال : قد فعلت (٤) (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) قال : قد فعلت . الحديث النخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله (٥) تعالى : (وما جعل عليكم في .

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفي تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات (٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم (ج ٢ - ص ١٦٥) وسيذكر أجزاء منه في عدة مواضع .

(٤) بقية الحديث السابق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى في النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا وقد كان معولهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على ما فهموا حتى نزل ما يخص وهو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام في ذاته ، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصودا ابتداء ثم نسخ ، ويكون فهمهم في محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حرج) وهي قاعده مكية كلية . ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دل الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لا يفرّ أن يُشرك به) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم . وقوله تعالى : (ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه) أي من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلّوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم (١) هؤلاء في حكم الآية مع أن للساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لا لخصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون)

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للؤلّف الكلام فيه في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير في آية (وإن تبدوا ما في أنفسكم) أي على أنها راجعة للشهادة وكتبتها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه .

(١) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت في الذين يستحيون ، ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره في سبب النزول ، فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية بما نحن فيه . فالمراد بقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وإنها تشمل من استحي الخ لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخاري .

مع أنها نزلت^(١) في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عثموا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفِرَ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب^(٢) وفيه من الخلاف ما علم^(٣) ، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة^(٤)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسوء أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء ، فيرى

(١) أي الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والتضير) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها (راجع قصة اليهودي المحمم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير)

(٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعني وما شاكله ، فان ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما في كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص . مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التي تلي فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء) الخ (وكما في قصة مروءة بشاة ميمونة ميتة فقال) أيما إهاب دبغ فقد طهر (وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضاربة على أن العبرة بعموم اللفظ

(٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ما نصحه الجمهور ، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا ان يقال أنه يريد لفائدة التي يعينها المؤلف ويكد للحصول عليها وهي انه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً

أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيها وقوموا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتاً عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ^(١) الجانبين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محل الداخل تحت العموم اللفظي . وهو ظاهر^(٢) في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية (إن الذين توفاهم الملائكة) ، ويظهر أيضاً في قوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى^(٣) ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان لله الجزئيات من الكليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة^(٤) العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستعان

(١) أى يتجذبه الطرفان وبأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي . لاسيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) ولذا أفرد بها بقوله (ويظهر أيضاً) (٣) أى من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله (من تلك القاعدة) أى المتقدمة في هذا الجواب . ويمكن اطرادها في الجميع وإما أنه من المجيبين — كابن عباس في آية (ويحبون أن يمحذوا) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الأفرادى ، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما في أصل النسخة

فصل

إذا قرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالتصل
فإن كان بالتصل ؛ كالاستثناء والصفة والماية وبدل البعض ، وأشباه ذلك
فليس في الحقيقة بإخراج شيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع
منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيمويه : « زيد الأحمر » عند من لا يعرفه « كزيد »
وحده عند من يعرفه . وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول
زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم ، كما كان الموصول مع صلته هو الاعم لا أحدهما .
وهكذا إذا قلت : « الرجل الخياط » فعرفه السامع فهو مرادف « زيد » فإذا
المجموع هو ^(١) الدال . ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الا ثلاثة »
فإنه مرادف لقولك « سبعة » فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب . وإذا كان
كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا ^(٢) ، ولا يصح أن
يقال إنه مجاز أيضاً ، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك « ما رأيت أسداً
يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه ، ولم يفهموا الخصوص
باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق
من طريقة

(١) ولا تخصيص فيه . وهو حقيقة فيه . وهذا رأى أبى الحسين أن ما خص
بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة ؛ وذلك لأن
هذه المذكورات صارت كالجزم من الدال على المعنى المقصود ، وصار الدال معها لمعنى
غير ما وضع له أولاً . وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذي أخرج
منه البعض كقولك أكرم بنى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومته دلالة وإرادة ،
وليس من العام المخصص في شيء . ومثل هنا بعشرة ، وأيست أسماء العدد من
العموم في شيء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء بجزء من الكلام الدال على السبعة
وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثاني على الأول ، لأنه إذا كان اللفظ بعبده آتياً على قدر المراد
فلا محل للتخصيص قصداً

يفترس الأبطال « وقولك » ما رأيت رجلاً شجاعاً « وأن الأول مجاز ، والثاني حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى ما يصوره العقل ^(١) في سناحي الكلام وأما التخصيص بالمتنصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ ، حسبما تقدم في رأس المسألة ، لأنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لقوم دخول الخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فإذا لافرق بين التخصيص بالمتنصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرنا . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ما ذكرنا هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي ، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، فنحن بيننا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي ^(٢) سيق عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه ، والذي للأصوليين نظير ^(٣) البيان الذي سيق عقب الحقيقة لبيان أن المراد المجاز ؛ بكقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل في سياق النبي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً (٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص . فإن الأول ليس بمضامٍ وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فإنه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً، أم لا؟ فإن كان باطلاً
لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة^(١) لا تجتمع على الخطأ. وإن
كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يمارضه خطأ. فإذاً كل ما تقدم
بيانه خطأ

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم
منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع
الافرادى، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على
الأحكام رجعوا إلى اعتباره: كل على اعتباره، أو تأويل ارتضاه. فالذي
تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا خلاف بيننا وبينهم،
إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا يوجد محصول كلامهم.
وبالله التوفيق.

فصل

فإن قيل حاصل^(٢) ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه؛ ومثله
لا يبنى عليه حكم

فالجواب أن لا؛ بل هو بحث فيما يبنى عليه أحكام:
«منها» أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى^(٣) حجة أم لا؟ وهى من

(١) أى والأصوليون أمة في قنهم
(٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً
وإخراجاً لبعض ما دخل في العام، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا
الصيغ بالوضع الاستعمالى لا الوضع الافرادى فالما ل واحد والخلاف في العبارة
وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

(٣) أى العام الذى خصص بمين كآقتلوا المشركين، المخصص بالذى مثلاً. أما

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في طاهر الأمر شنيع ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلتقي في المطلقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق ^(١) الإشكال المحطور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إتشكال هذا الموضع الى شناعة ^(٢) أخرى ، وهي أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصص ، أو لم يرد به ما يتناوله ، فليس بحجة اتفاقاً . والجمهور على أن المخصص مبين حجة في الباقي مطلقاً ، وقال البلخي : حجة إن خص بمقتضى لا منفصل

(١) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً ، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة مانساً إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً ، وعلى رأى المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف في الحجية . وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعني أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً ، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع ، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهي حقيقة فيما يراد ، لا مجازاً : وأن هذه القرائن تعبر كمين المحمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الأصوليين ، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التسهيل وتحسين الظن ، لأعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا توهم توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد إليها . وربما نقلا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد ، متى درجنا على القول بالحجة في الباقي الذي بالغ عليه . والقرآن العقلي والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان للجمل ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالجمل إلا بعد التحقق من المبين . فإين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التسهيل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيهم ؟ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الأخلال بها على رأيهم ؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرآن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيهم ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العرب الفهم المطلق على مقاصد الشرع) فإذا ليست نافية على وضعها الافرادى ولا هي غير مفتقرة الى فهم العرب المطلق على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضا غاية أنه لا يسميه تخصيصا ، بل يانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسرت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتمد الشريعة ، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن ، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا احتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لأجماله في المراتب التي يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بُثَّ بمجوامع الكلم ، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه المجوامع في التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تقتصر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخرى ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما قل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستتمالي ، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع ، ثبت أن هذا البحث ينبغي عليه فقه كثير ، وعلم جميل . والله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر بباديء الرأي أن الرخص تخصصها ^(١) فليست بمخصصة لها في الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطلق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطلق ؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالصلى لا يطبق القيام فليس يخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثاني فعني الرخصة في حقه أنه إن

(١) حتى يقال مثلاً ؛ الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم

انتقل الى الأُخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط ^(١) عنه فرض إتيان . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلى قائماً فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلا بد أنه أداه على كماله ، وهو معنى كونه داخلًا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة اليه ، فأى
الخصلتين فعل بفعل حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على
كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الاحتتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة
قد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا ^(٢) التقرير ، فلا يستقيم القول
بقضاء العمومات إذ ذاك

وأيضاً ^(٢) فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتماً ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتماً ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا يجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء الموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي)
 (٢) وكأنه يقول : الظاهر يجب أربعا وجوبا منتحما ، إلا على المسافر . فإن أدى
 اثنين أو أربعا صح وارتفع انتحام الأربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص
 لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقنان عليه . فقي بطل
بطلا . ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافيا في إبطال الاعتراضين . ويبقى الكلام

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لأن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها ؛ وللمخالفة حكم^(١) آخر . وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال^(٢) التناقض المتوهم في الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة^(٣) تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرهما من الأعذار التي يتوجه^(٤) الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور وعلى هذا يبنى معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها^(٥) وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الأثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمي . أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفاً غير متحتم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المتعبرة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصيص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي ؟) هي

(٣) أي لا يعدم الطاعة الذي جعله لا تكليف معه . فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم بما فيه المشقة فقط ؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتي تسمي الكلام

(٤) ويكون معنى رفضها في الحديث رفع الأثم لارفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) . أن لم تكن مما سمى رخصة

المسألة الخامسة) وكذلك سائر الاعذار لا تخصّص عمومات العزائم ٢٩٥

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة . ولنعدها مسألة على حدتها ، وهي :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم ^(١) . والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدها) ^(٢) فيما إذا وقع الخطأ من المكلف ، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرها ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافرا ، أو واطىء الأجنبية يظنها

(١) قال في الدليل الأول هناك : لا يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق ، فأجراه هذا الدليل لا يناسب مانع فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه يقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكره وغيرها من الأعذار التي توجه الخطاب الخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وإن كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المواخذة لا في أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له في باب الأحكام الاقضية في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها إثباتا وثقا ، وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا ينبغي عليه فقه وأن الأولى تركه فراجع إن شئت

(٢) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك - وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه - أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه تناول كشارب المسكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فإن المفسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة ، فإن شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وأكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس (ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعاً) ، وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال : إن الله أذن فيها وأمر^(١) بها ؟ كلا بل^(٢) عذر الخطأ ، ورفع الحرج والتأثم بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة ؛ كالغرامة والضمان في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقية في النفس ، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء . وما أشبه ذلك (قل إن الله لا يأمرُ بالفحشاء) (إن الله يأمرُ بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) ، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثم المرتب على التحريم

(والموضع الثاني) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فلم المالك إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع . وإما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك . وكذا يقال في الموضع الثاني

(١) المناسب (أو) لينفى الإباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجهاً كما سيقول . (رفع حكم التأثم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأموراً بما أخطأ فيه أو مأموداً له فيه) يؤيد أن المقام لاو

(٢) يعنى بل نهى عنها غاية أنه عذر الخطأ فلم يؤاخذ به يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فهنا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غاية أنه لا يؤاخذ به ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر . هذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف وأساساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً ، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة للمثقة الخ)

أو قتل نفساً بريئة إما خطأ في دليل أو في الشهود ، أو نحو ذلك ، فقد قال ^(١) تعالى : (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) الآية ! وقال : (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) ، فإذا أخطأ بحكم بنير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أو أشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور ^(٢) بقبولهم وبإشهادهم ؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام ، تفضلاً كما اخترناه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ، غير أنه معذور في عدم إصابته بكلام . والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ، لكان الأمر بتلانيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر ، وإذن وإذن ، إذ الجميع ابتدائي ، فالتلاني بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح فان التزم أحد هذا الرأي ، وجرى ^(٣) على التعبد المحض ، ورشحه بأن الحرج

(١) أى فهو بما ظهرت علة تحريمه بنص

(٢) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلاني ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح ، فان التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو بطريقه ويظنه صواباً . فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها . فإذا جربنا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً (٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجراً واحداً وللصيب أجران ، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما فهل يثاب على المنهي عنه ؟ وسيأتى له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قصائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما أخاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكليف ، وإصابة ما في نفس الأمر حرج^(١) أو تكليف بما لا استطاع وإما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافي بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد ، فهذا الرأي جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي . ولولا أنها مسألة عرضت^(٢) لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها فقه معتبر

✽ المسألة السادسة ✽

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول « والثاني » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثاني وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهة حكم عام ، إما قطعي^(٣) ، وإما ظني^(٤) . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية ، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر^(٥) ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع

(والثاني) أن التواتر المعنوي هذا معناه ، فإن حود حاتم مثلاً إنما ثبت على

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض ؟

إلا أن يقال إنه لذلك سماء ترشيحاً لا دليلاً

(١) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لذكر ما لا يبنى عليه فقه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب . وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أي إذا كان تاماً

(٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

(٤) أي يفرض وإن لم يحى فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حيث

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً موقوف فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والنظر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف^(١) التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أى جهة فإن لمسر استخراج القبلة والمسح على الجائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر ، والعفو في الصيام عما يصر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها ، عملاً^(٢) بالاستقراء ؛ فكأنه عموم لفظي ، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه

(١) المراد بالإباحة الإذن وبخوف التلف ما هو أهم من موجب ألم المسغبة أما شاقاً . وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة القادحة ، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجباً

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فإنه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد لإثباته وتعددتها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال (ثبت في ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف ، لجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالإثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتاً للعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي ، يفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى ؛
 كعملهم ^(١) في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام ^(٢) عثمان الصلاة في حجه
 بالناس ، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير
 ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة
 كقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ
 يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) وفي الحديث ^(٣) : « مِنْ
 أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ » وأشبه ذلك ، وهي أمور خاصة لا تتلاقى
 مع ما حكوا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .
 فان قيل : اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين ، من أوجه :
 « أحدها » أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات ، لأن المعاني العقلية
 بسائط لا تقبل ^(٤) التركيب ، ومتفقة لا تقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

لخصوصية في الجزئي ، هذا توضيح كلامه . قول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في
 كل استقراء ولو جزئيا أنه تواتر معنوي بهذا المعنى . وقد يقال أنه يتنافى قولهم
 إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة
 مثلا ، فلذا لا يقع في العلوم بالذات ؛ لأن مسائلها كليات ، ونحن ثبت به هنا كليا
 وعاما . فتأمل

(١) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يرضحيان كراهة أن يظن من
 رأهما وجوبا . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر
 (٢) روى البيهقي عن عثمان أنه آتم بني ، ثم خطب . فقال لها : إن القصر
 ستر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه ، ولكنه حدث طغام نخفت أن يستنوا اه
 وطغام الناس بالفتح أو غادهم . وسيأتي في المسألة السادسة

(٣) في الصحيحين وغيرهما ، وفي بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال :
 (نعم . يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه) وهو في الترمذي
 وأبي داود أيضا وإن كان في اللفظ بعض اختلاف

(٤) أي بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فانها لم توضع وضع العقلیات ، وإلا كانت هي هي بعينها ، فلا تكون وضعية . هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنع فيها معنى كل عام من معنى جزئي خاص .

« والثاني » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائد أعلى ذلك للمعنى العام ، أو معاني كثيرة ، وهذا واضح في العقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا كان لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام ^(١) دون التعلق بالخاص على الانفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام ، للاستفناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية ، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانيه والحقيقة والشئيه للإنسان . وتقابلها الصفات المعنوية ، وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف التماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً ، وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذ ذاك الخ) فهذا جار في العقلیات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة

(والثالث) ^(١) أن التخصيصات ^(٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل^٣ بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد ولذلك أمثلة كثيرة ؛ كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر ^(٤) كالماء ، بل هو بخلافه ، وإيجاب الفسل من خروج المني ، دون المذي والبول وغيرها وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحسين الحرة لزوجها ولم تحسن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الفاسب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ، والفرقة بين عدنى الوفاة والطلاق ، وحالُ الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ، وبين الزنى ^(٥) والمفوعة في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأً وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ) فإن قيل إن ما تقدم في تجويز ذلك ، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له . وقد يقال أنه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ؛ كما أشار إليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا (٣) أي بمزيل للنجاسات وإثارة كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث (٤) فلم يقبل العفو في الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحل قبل قوله (وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات ، وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه . وأما الأول ^(١) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجمعة ^(٢) ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبيبة إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات في القسم المشترك ^(٣) أيضا . وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات . والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه . فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل ^(٤) للعقلي الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعني وهذه الأمور لائقة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهي بما فرقت فيه الحكم كالقسم الأول . ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والانوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين قال (وأیضا الخ)

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبي قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد ، إن عقليا فعليا وإن شرعيا فشرعيا

الخصوصيات وما به الامتياز غير^(١) معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لماصح اعتبار القياس ولارتفع من الأدق رأسا ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس . فالنزي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تبني عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطرد له ذلك المعنى ، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه ؟ ومن فهم هذا فإن عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى : (ولا تسبوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) وبحديث « لمن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فاجعلوها »^(٢) الخ ، وقوله : « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين »^(٣) ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تنفي ، فإنها تدل

(١) ويبقى قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقاً ، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكاني في نيل الأوطار : روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سدّ النرائع في الجملة؛ وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في سقوط خاصة؛ وهي بيع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد، قال: وإن قصدوا القياس على هذه النرائع المجمع عليها، فينبغي أن تكون حجتها القياس خاصة، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذلك، بل يعتقدون أن مُدرّكهم النصوص، وليس كذلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاً خاصة بنرائع بيع الآجال خاصة ويقتصرون عليها؛ كحديث (١) أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن النرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة.

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سدّ النرائع على العموم؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة (٢). لكن عارضه في مسألة بيع الآجال دليل آخر رجع على غيره فأعمله، فترك سدّ الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجع لم يعد مخالفاً

(١) تقدم الحديث (ج ١ - ص ٢٩٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال: لفظ منكر، لأن العمل الصالح لا يطله الاجتهاد بل الردة. وأن عدالهادي قال أسنده جيد. وعلى كل حال فهو من حيل الربا: باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل، واشترتها بستائة نقداً. فأل الأمر إلى ستائة نقداً بثمانمائة لأجل، والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسدّ النرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل لم يكن من أصله في بيع الآجال إلا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، إلا أنه قل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها ، وإن خالفه في بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت في أبواب ^(١) الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهي مجرأة ^(٢) على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين . في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ^(٣) ولا طلبٍ مخصص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام . وأيضاً قررت أن (لا تزرُ وازرةٌ وزرَ أخرى)

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرار الذي بعدم الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب

(٢) أى بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذي ترى إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً

(٣) وعليه قهولم (مام عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضاً ، كما أخرجوا منه والله بكل شيء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرص الذي يعتز أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه القطر في الصوم والقرن في السفر مثلاً . لانا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليها الأحكام المذكورة

فأعملت العلماء المعنى في مجارى عمومته ، وردوا ما خالفه ^(١) من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . وينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار » ^(٢) فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومته . وأن « من سن سنة حسنة أوسيته كان له من اقتدى به حظ إن حسناً وإن سيئاً » وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومته . وأكثراً أصول تكراراً الأصول المسكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشياء ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتحكيم مجرد فيه نظر ، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض لإحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بقتضاه حتى يمرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا يبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير التخصيص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث . إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد ^(٣) بعضها بعضاً

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قبل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وإن ليس للإنسان إلا ما سعى) مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى بحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما هو الحال بين الإجماع المحكى بعدوين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضة ، فكيف يصح القول بالتفصيل ؟ فالجواب أن الإجماع — إن صح ^(١) — فمحمول على غير القسم المتقدم ، جمعاً بين الأدلة . وأفضا فالبحت يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومته . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث ^(٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

في البيان والأجمال ^(٣) ويتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره ، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى : (وأزّلنا إليك الذكر لنبين للناس ما نزل ^(٤) إليهم) فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال في حديث الطلاق : « فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء » ^(٥) وقال لعائشة — حين سألته عن قول

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدوداً من العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوه وعناد

(٢) أي فيكون البحث عتاً

(٣) قال الآمدي الحق أن المجل هو ماله دلالة على أحد أمرين لازمة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون في لفظ مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء والوقف . كما في آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون في الأفعال أيضاً

(٤) أي من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا

الله تعالى (فسوف يُحاسب حساباً يسيراً) — : « إنما ذلك العرَض ^(١) » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنيتُ بذلك كذا وكذا ^(٢) » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضاً يبين بفعله ^(٣) « ألا أخبرته أني أفعلُ ذلك ^(٤) » . وقال الله تعالى : (زَوْجُنَا كَمَا يُكَيَّلُ ^(٥)) يكون على المؤمنين حرج) الآية ! وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلُّوا كما رأيتموني أصلي ^(٦) » ، وخذوا عني مناسِكَكُمْ ^(٧) » الى غير ذلك

وكان إقراره بيانياً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً ، حسبما قرره الأصوليون في مسألة ^(٨) مُجَرِّز الدُّلِيلِ وغيره وهذا كله مبین في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهى :

- (١) أخرجه في التيسير عن الحسنه إلا النسائي
- (٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ — ص ١٤٣)
- (٣) ومنه أيضاً شره قدح ابن وهو على بعيره بعرقه يوم عرفة ، يانا لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها
- (٤) رواه مالك بلفظ (أخبرتها) وسيأتي للمؤلف أيضاً لفظ أخبرتها
- (٥) وفيه البيان بالقول أيضاً
- (٦) و (٧) تقدما (ج ٣ ص ٥٢)
- (٨) وهى قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية لإثبات النسب بالقيامة . والحنيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتمادهم في صحة القيامة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة . لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيامة في الأنساب

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .
والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة ^(١) الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ؛ فقد قال ^(٢) :
(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ) الْآيَةُ ! (وَلَا تَلْسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ) والآيات كثيرة . وفي الحديث : (لَا يُسَافِرُ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ) ^(٣)
وقال : (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ : رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَلَطَّهُ عَلَىٰ هَلَكَةٍ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعْلِمُهَا) ^(٤) وقال : (مِنْ أَسْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ ^(٥) الْعِلْمُ وَيُظْهَرَ الْجَهْلُ) ^(٦) والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

(١) أى في وظيفة النبوة معنى . وقوله (في الاتيان بها) أى في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ)
(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود باسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى
(٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لا ظهوره في الناس بمقتضى واجبه فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء لإظهار العلم

(٦) رواه البخارى بلفظ (من أسراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا)

(المسألة الثالثة) العالم وارث النبي فيجب عليه البيان (المسألة الرابعة) ٣١١

بني وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول إذا كان البيان يتأني بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم ، كما حصل بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلا تطول به ههنا ؛ لأنه تكرار

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو العاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أو الصوم ، أو الصلاة ، أو الحج ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراد قاصر عن عاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأتمته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ؛ فإنه إذا عُرِض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق ^(١) المدرك بالعقل من

(١) أي أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذي أدركه بالوحى غير القرآن في تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآن فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعل المفهوم له من الوحى الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآن فلم يباذها ولم ينافها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بحث لبيان للناس ما نزل اليهم . وحبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي انخاص أموروا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرِضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فأية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله ملائكتك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجد الفعل ^(١) مع القول أبداً ، بل يعد في العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلا في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكميات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عمليا ولا يكتفى بالقول والشرح فيها وقوله (بل يعد) ترق لا يوضح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطا لا يدع قصا ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسات ، وتلحقها مطلات وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحج ، فجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاما ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بساطتهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكل الصلاة والحج معتاد ، وبجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنائز والوتر والضحي وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا . أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركبا . فأنتك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتادا فلا مانع أن يجيء الثوب حسبا وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الوار فيه بمعنى أو كما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتى في الفصل بعده ما يقتضى أن الوار على معناها الأصلي ،

أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرَّب مثل هذا القول الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فيه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يرق القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدد عن محله البتة . فلوتركنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظراً آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله : من أي نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بين بأدنى تأمل ، ولأجل ذلك جاء ^(١) قوله تعالى : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ) وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة ، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً . ولك أن تقول كما قررنا إن المعتاد ولو كان مركباً يفي القول فيه وفاء الفعل . والشواهد عليه كثيرة

(١) أي فعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفيته كما رأوا

أُسُوَّةٌ حَسَنَةٌ) وقال حين يَبْنَ بفعله العبادات : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُنِي أُصَلِّي » ^(١) ،
و « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُمْ » ^(٢) ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فعل

واذا ثبت هذا لم يصح إطلاق ^(٣) القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال : أيهما
أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل
البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما ^(٤) مقام الآخر ، وهناك يقال :
أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمسألة ^(٥) الفصل من التقاء الختانين مثلا ؛ فإنه بين
من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي
وضع إنما ^(٦) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) تقدما (ج ٣ — ص ٥٢)

(٣) أي كما ذكره الأصوليون قائل يرجح الفعل . لأنه أقوى في الدلالة على
المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على
المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تنقيد أن الفعل بيان للجمل :
هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة
من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق
منهما هو البيان ، والثاني مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي
يجلي به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد لحصول
البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) في حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا
ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعثلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول
المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أي أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه
مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

(المسألة الخامسة) يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقا لقوله إلا عندئذ القرائع ٣١٥

صاحبه . أما حكم النسل من وجوب أو نذب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصديق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسباً^(١) قصد بذلك القول ، ورافع للاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له^(٢) أو موقع فيه رمية أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً ، ثم تركه فلم يُرَ فعلا له ولا دائراً^(٣) حواله ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لا تنطعن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمروا ونهتوا ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق وقوله (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضع) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم النسل . وكلمة (وضع) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحداها . وسأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود رمية وشك في صدقه ، أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الى ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالغرور في الجيلة ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كاللتبع للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع ^(١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جعلها مانحين فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقر به ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أنأمرونا الناس بالبر وتسنون أنفسكم) الآية ^(٢) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون) الآية ! ويختم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، وقد قال تعالى : (رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) وقال في ضده : (كن آتانا من فضله لنصدقن - إلى قوله : وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق - كما ترى - مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أي فطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتي في مثالي التحلل من العمرة والافطار في السفر

(٢) قوله (أفلا تعقلون) إما مخدرف المفعول ، أي الا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه يناق كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أي أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه

يجب على الميِّين أن يكون فعله مصداقا لقوله إلا عند سدّ الذرائع ٣١٧

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين مستصحب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان ميِّينا بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضي الله عنهم ربما توقعوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصا منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والإفطار في السفر ، هذا وكل* صحيح ، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه لميِّين خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأننا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول . وإذا ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرقع ، فلا بد أن يجري الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم ، وتصير صغيرة كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء . فإذا زل حملت زلته عنه ، قولاً كانت أو فعلاً ؛ لأنه موضوع منا رايهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيًا به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسينا للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إِنِّي لأَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي مِنْ أَعْمَالٍ ثَلَاثَةٍ .
قَالُوا : وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَخَافُ عَلَيْهِمْ مِنْ زَلَّةِ الْعَالَمِ ، وَمِنْ حُكْمِ
جَائِرٍ ، وَمِنْ هَوَى مُتَّبِعٍ » ^(١) وقال عمر بن الخطاب : ثَلَاثٌ يَهْدِمُنَّ الدِّينَ :
زَلَّةُ عَالَمٍ ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ ، وَأَثْمَةُ مُضِلِّينَ . وَنَحْوُهُ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَلَمْ يَذْكُرْ
فِيهِ الْأَثْمَةَ الْمُضِلِّينَ وَعَنْ مَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ : يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ ! كَيْفَ تَصْنَعُونَ بِثَلَاثٍ :
دُنْيَا تَقْطَعُ أَعْنَاقَكُمْ ، وَزَلَّةُ عَالَمٍ ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ وَمِثْلَهُ عَنْ سُلْمَانَ أَيْضًا .
وَشَبَّهَ الْعُلَمَاءُ زَلَّةَ الْعَالَمِ بِكُسْرِ السَّفِينَةِ ؛ لِأَنَّهَا إِذَا غَرِقَتْ غَرِقَ مَعَهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ . وَعَنْ
ابْنِ عَبَّاسٍ : وَيَلُفُّ لِلْأَتْبَاعِ مِنْ عَثَرَاتِ الْعَالَمِ . قِيلَ : كَيْفَ ذَلِكَ ؟ قَالَ : يَقُولُ
الْعَالَمُ شَيْئًا بِرَأْيِهِ ، ثُمَّ يَجِدُ ^(٢) مَنْ هُوَ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ ، فَيَتْرَكُ
قَوْلَهُ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَمْنَحِي الْأَتْبَاعَ .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر
السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك
كله ، وأما الجدال بالقرآن فإنه — مِنَ اللَّسَنِ الْأَلَدِّ — مِنْ أَعْظَمِ الْفِتَنِ ؛ لِأَنَّ
الْقُرْآنَ مِهْيَبٌ ^(٣) جَدًّا ، فَإِنْ جَادَلَ بِهِ مُنَافِقٌ عَلَى بَاطِلٍ أَحَالَهُ حَقًّا ، وَصَارَ مَظْنَةً
لِلْأَتْبَاعِ عَلَى تَأْوِيلِ ذَلِكَ الْمَجَادَلِ . وَلِذَلِكَ كَانَ الْخَوَارِجُ فِتْنَةً عَلَى الْأُمَّةِ ، إِلَّا مَنْ
ثَبَّتَ اللَّهُ ؛ لِأَنَّهُمْ جَادَلُوا بِهِ عَلَى مَقْتَضَى آرَائِهِمُ الْفَاسِدَةِ ، وَوَقَّعُوا تَأْوِيلَاتِهِمْ بِمُوَافَقَةِ
الْعَقْلِ لَهَا ، فَصَارُوا فِتْنَةً عَلَى النَّاسِ . وَكَذَلِكَ الْأَثْمَةُ الْمُضِلُّونَ ؛ لِأَنَّهُمْ — بِمَا مَلَكُوا

(١) (إِنِّي أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ ثَلَاثٍ : مِنْ زَلَّةِ عَالَمٍ ، وَمِنْ هَوَى مُتَّبِعٍ ، وَمِنْ
حُكْمِ جَائِرٍ) رَوَاهُ الْبَزَارُ وَالطَّبْرَانِيُّ مِنْ طَرِيقِ كَثِيرٍ بَنَ عَبْدِ اللَّهِ ، وَهُوَ وَاهٍ . وَقَدْ
حَسَّنَهَا التِّرْمِذِيُّ فِي مَوَاضِعَ وَصَحَّحَهَا فِي مَوْضِعٍ ، فَأَنْكَرَ عَلَيْهِ . وَاحْتَجَّ بِهَا ابْنُ خَرِيمَةَ فِي صَحِيحِهِ
(تَرْغِيبٌ)

(٢) وَمِنْ ذَلِكَ كَانَ مَالِكٌ يَكْرَهُ كِتَابَةَ الْعِلْمِ عَنْهُ ، أَيْ الْفُرُوعَ خَشْيَةً أَنْ يَنْشُرَ عَنْهُ
فِي الْآفَاقِ . وَقَدْ يَرْجِعُ عَنْهُ

(٣) فَتَقَى عَاقِلَتَهُ وَلَوْ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَزِينُهُ الْمُنَافِقُ بِسُلْطَانَةِ لِسَانِهِ

يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقاً لقوله إلا عند سدّ الذرائع ٣١٩.

من السلطنة على الخلق — وقدروا على رد الحق باطلاً والباطل حقاً ، وأماتوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فعلوم فتنها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم^(١) بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تنقّد جميع أقواله وأعماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين :

« أحدهما » من حيث إنه واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة .

« والثاني » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة ميّن ، والبيان واجب لا غير . فإذا كان مما يُفعل^(٢) أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك ، حسبما يقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به إما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

(المطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أو القول الذي يوافق الفعل ، إن كان واجباً ؛ وكذلك إن كان مندوباً بمجهول الحكم ، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال

(٢) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير في حقه واجباً . ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأضحية ، وترك^(١) صيام الست من شوال ، وأشبه ذلك . وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك^(٢) فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزن المظنة ؛ كما في السنن والمنذوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة

(والمطلوب تركه) بيانه بالترك ، أو بالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماً ، وإن كان مكروهاً وكذلك إن كان مجهول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال^(٣) الله تعالى : (ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقال^(٤) : (ملأ قضي زيد منها وطراً زوجناكمها) الآية ! وفي حديث المصباح جنباً قوله : « وأنا أصبح جنباً وأما أريد الصيام^(٥) » وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة^(٦) يا عبد الرحمن : « أترغب عما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبرنّ بها أنّي أفعل ذلك^(٧) » إلى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقه برمضان ، أو اعتقاد أنها نافلة مكملّة له كالنوافل البعيدة في الصلاة ، كما روى عن مالك فيها

(٢) أي لا هماله وعدم العناية به مع معرفتهم له ، فبيانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

(٣) و (٤) الايتينان باجتماعهما ، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء ، والثانية في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجته متبناه ، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً . وتقدم لنا أنه يبان بالفعل والقول معاً

(٥) (فاغتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود

(٦) أخرجه مالك

(٧) تقدم (ج ٣ - ص ٣٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وَهُنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمِيصَا إِنْ تَصَدَّقَ الطَيْرُ فَعَلَّ لِمِيسَا
قال فذكر الجماع باسمه ، فلم يكن عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكم
بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا
الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ،
وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنة لاعتقاد الطلب
أو مظنة لأن يثابر على فعله فيبانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل
لكن في الإباحة أو في نفي الخرج في الفعل ؛ كما في سجود^(١) الشكر عند مالك
وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح
وستأتي^(٢) إن شاء الله .

وعلى الجملة فالراعى ههنا^(٣) مواضع طلب البيان الشافى ، والخرج عن الاطراف
والانحرافات ، الراد الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا
المعنى تبين ما تقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام
الخمس أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لا يسوغى بينه وبين الواجب ،
لا في القول ولا في الفعل ، كما لا يسوغى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في
القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمور :

(١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ما روى عن أبي بكر فيه

(٢) في المسألة السابعة

(٣) أى في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ،
إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافى . أما المواطن الأخرى فيكتفى فيها
بالقول مثلا

(أحدها) أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يستقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق ^(١) التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المندوب ، الذي هو من خاصة كونه مندوبا

(والثاني) أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك ^(٢) في مسائل كثيرة ؛ كنهيه ^(٣) عن أفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام ، وقوله : « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً في صلاته » ^(٤) « بينه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قِبَل شقئ الأيسر ، فقال لي عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت إليك قال : أصبت ! إن قائلنا يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفي بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكماً غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » ^(٥) وقال الاعرابي هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تَطْلُوع » ^(٦) وقال — لما سُئِلَ عن تقديم (١) أي التسوية المطلقة ، أي التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد . أما التسوية في القول والفعل فقط لجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب يجعله واجبا لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا في القول ولا في الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا

(٢) أي البيان بالقول كما في المسلك الأول ، وبالفعل كما في المسلك الثاني

(٣) روى مسلم (لا تنصروا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تنصروا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم)

(٤) رواه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعود بقيقه (يرى أن حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ابن عمر بعده زاده يانا

(٥) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب — : « لاجرج » قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قلم أو أخر إلا قال : « أفعل ولا جرج ^(١) » مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب ، لكن لا على الوجوب . ونهى ^(٢) عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم ^(٣) رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرم ^(٤) صيام يوم العيد ، ونهى ^(٥) عن التبتل ^(٦) مع قوله تعالى : (وتبتل إليه تبتيلا) ونهى ^(٧) عن الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره مما خلافه مطلوب ،

(١) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) تقدما (ج ٣ - ص ١٩٣)

(٤) قال فى الاعتصام فى الجزء الثانى إن ذلك النبى عليه السلام يخوف أن يعد ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله يقال فى نيه عن أفراد يوم الجمعة بصيام أوليته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النبى عن الذرائع . وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لا يظهر وجه اندراجه هنا ، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد

والترمذى والنسائى وابن ماجة عن سمرة

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شئون هذه الحياة كرهانية النصارى . أما التبتل فى الآية فمعنى الاخلاص فى العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى فى كتاب الاعتصام فى الجزء الثانى . وهذا وما بعده لم يبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير) . وقال صلى الله عليه وسلم فى رد التبتل لثمان بن مظعون ومن معه (فمن رغب عن سقى فليس منى) . ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع ، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب ، كما هو أصل الموضوع . بقوله (بما خلافه مطلوب) لا يظهر فى التبتل ولا يظهر فى الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبينه خوفاً أن يصير من قبل آخر في الاعتقاد - ومسلكت آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : « وما سبى النبي صلى الله عليه وسلم سُبْحَةَ الضحى قط ، وإنى لأستحبها ^(١) » وقد قام ^(٢) ليالى من رمضان في المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك ، وعُلِّلَ بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحي وعلى هذا جمهور الناس . والثاني في معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا دام عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن ^(٣)

(والثالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين ، لما فهموا هذا الأصل من الشريعة ؛ وكأوا أئمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة . فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في خلافته ، وقال إنى إمام الناس ، فنظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ، فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب ^(٤) . وقال حذيفة

(١) وفي رواية: وإنى لأسبِّحها كما تقدم (ج ٣ - ص ٦٠) ومعنى قولها (ما سبى) أى ما رأيته سبى كما في الرواية الأخرى . وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة : كم كان يصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية (٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريد أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضي أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى اليه أنه إن دام معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه . ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه يمكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد الأماكن الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك . وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم ^(١) : إني لا أترك أضحتي وإني لمن أسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة . وقال أبو أيوب الأنصاري : كنا نضحي عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة . وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض . وقد منع النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله ^(٢) : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » لما ^(٣) أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لئلا يعتد ضما إلى رمضان . قال القرافي : وقد وقع ^(٤) ذلك للعجم . وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل ^(٥) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليقهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصله عنده متبع ، مطرد في العادات

(١) هو ابن مسعود رضى الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهدين المعنيين اللذين ذكرهما . وحيث قد فوجئ إدراج هذا في المقام

(٤) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الأئمة لقولهم بالكرامة خشية هذا المحذور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليقهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التي

هي خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكرامتها إذا وجدت العلة . فلذا قال المؤلف : بنحو من ذلك /

والعبادات . فمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً^(١) كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقاداً

فصل

والفرقة بينهما تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو في هذا النظم مقصود ، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه^(٢) وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديدة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذا في هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من ~~استقرار~~ استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، هذا وجه وجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقاً الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح . . .

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة (فان سوى بينهما في القول أو الفعل فعلي وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً (٢) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالي بيان بالواحق . وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تراه السيدة عائشة بيان بالمقارن

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « يا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ وَلَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَافْعَلْ ثُمَّ قَالَ لِي :
 يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ سُنتِي ، وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْبَبَنِي ، وَمَنْ أَحْبَبَنِي كَانَ مَعِيَ فِي
 الْجَنَّةِ » ^(١) ففعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بينها مختصاً بالقول . وقد قال
 مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن
 يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ؛ فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد
 فعله النبي صلى الله عليه وسلم واخلفاءه ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل
 العلم إحياء سنته ، والقيام به لتلايتك هذا الفعل جملة ويكون ^(٢) للنزول بهذا الموضع
 حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه
 القربة . هكذا نقل الباجي . وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بد من
 التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم في حديث عمر — « بَلِّغْ أَعْيُنَ مَا رَأَيْتُ » ، وأنضح ما لم أر — :
 في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ،
 . يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً في التوسعة
 على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل
 الثوب . وفي ^(٣) الحديث : واعجباً لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكلت
 الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكافت سنة . الحديث ! ولما كان هذا ونحوه
 اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيدُه ^(٤) ؛ ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذی ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أي ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس

(٣) لوقال (ولذلك في الحديث واعجباً الخ) لكان أجود سبكا . وأظهر في

ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأنه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال لين رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقتندي به في ذلك ، اتساعاً بمصر بن الخطاب . فقد كان أتبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال

ومما نحن فيه مقال الماوردي فيمن صارت ترك الصلاة في الجماعة له إلغاً وعادة ، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به ، أن للعالم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يَحْمَعُوا حَطْباً » الحديث (١) ! وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها إن له أن ينههم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشئ . إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار إلى نحو هذا في مسائل آخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامة ما هم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ وما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهاها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : • هذه غرقتني منك — لسجدة التي بين عينيه — ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرت بموضع السجود فقوّر

وقد عول العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ؛ كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ، وقولوا انظرونا ، واسمعوا) وقوله : (١) في صلاة الجماعة . أخرجه في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة يوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود إلا أن في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يخطر لئلا يكون ذريعة الى إفسار القساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زور بأنه طلق امرأته ثلاثاً ، ولم يفعل فمنعه من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس . ورأى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلوا في محنة ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صحن السجد ، وقال : لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطن فيها مالك عن ذلك ، من هذا ^(١) القليل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظر ما يقول هؤلاء ، يقولون : اطلع تسك أو تقتل ! قال له : أعتد أنت في الدنيا ؟ قال : لا . قال هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟ قال : لا . قال : فلا تخلع قميص الله عليك فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفهم خلعه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبنى البيت على ما بناء ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكاً في ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره ، فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى ^(٢) بينها وبين المندوبات

(١) لأنه إذا طالول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يطن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى في الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم إلا أنه بين حكمهما ، بيان سب امتناعه ، تعاطيها

ولا المكروهات ^(١) ؛ فإنها إن سوى بينها وبين مندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير ^(٢) ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبي عبد الله . فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعني نفسه — لا يفضلُ يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أتركُ يا أبا عبد الله ؟ قال : إى والله ! فاعاد الى ذلك ابن صالح . قال مالك : ولا تأمر الرجل أن لا يفضل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيوا سنة العرب ؛ أما سمعت قول عمر : تمعدوا ، واخشوشنوا ، وامشوا حفاة ، وإياكم وزى العجم

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كانت عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول : « لم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه » ^(٣) وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذي بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا ، ولكني أكرهه من أجل ريحه » ^(٤) وفي رواية أنه قال لأصحابه :

(١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد

(٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئذان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمستنون

(٣) أخرجه الستة إلا الترمذى

(٤) رواه الترمذى . وقال حسن صحيح

« كلوا فإني لست كأحدكم ، إني أخاف أن أؤذي صاحبي »^(١) وروى في الحديث^(٢) أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقني ، وأمسكني ، واجعل يومي لعائشة . ففعل ، فنزلت : (فلا جناحَ عليهما أن يَصَلاَحا بينهما مطلقاً) الآية ١ فكان هذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر^(٣) ربما استتبع بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

✽ المسألة الثامنة ✽

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات

أما الأول فلاها إذا أجريت ذلك المجزئ توهمت محرمات ، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً^(٤) عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه وهو منهي عنه

لأننا نقول : البيان أكد ، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجعة . ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم^(٥) على الزاني ، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنْكِتَهَا »^(٦) هكذا من غير كناية مع أن ذكر

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه في التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة في القسم لوجه أخرى فبين هذا جوازه ولولم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرأ على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل

(٥) لو قال (تقرير الزاني) لكان انحصر وأوضح

(٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا أكد ،
فاغتفر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء^(١) الختانيين ، وقوله عليه الصلاة والسلام :
« ألا أخبرتيها أنني أفعلُ ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه .
وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطيرُ نيكٌ
ليس . فمثل هذا لا حرج^(٢) فيه

وأما الثاني فلا بُدَّ إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب
حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتضيق والزجر ، على ما يليق^(٣) به في
الإنكار ، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً ، وذلك
المكروهات^(٤) المفعولة في المساجد ، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر
الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول
الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات^(٥) ؛ كما
أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية
منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب
(١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام
(ألا أخبرتيها أنني أفعل ذلك) فتقدم له أنفاً انه نسب له إلى أم سلة في الصباح جنباً
في الصوم لا في الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانيين ، خلافاً لما يرويه كلامه
هنا أنه متصل بحديث عائشة
(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو
أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من أمثلتها

(٥) أي التي يتوهم أنها قربة

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقاً ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمر على ذلك فضل^١

وكذلك إذا كانت العبادة تتأني على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأني فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحرياً له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المباحات سحلة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس ، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود ، فلم يسجدوا ، وقال : إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : يجب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لا نبأ لي أبدأنا بأيامنا أم بأياسارنا . يعني في الوضوء . مع أن المستحب التيامن في الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلزم فيها كيفية واحدة إنكار مالك لعدم^(١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو : لو فعلتها لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر .

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنها حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

في الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد في الوضوء ولا في الفصل إلا ما أسبق . قال اللخمي : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسب الإسباغ بواحدة فيوقعه فيها لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة .

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل به . وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لأحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت ^(١) . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامى واجبا أو مطلوباً أو متأكداً الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعا ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات . وذلك على الشرط ^(٢) المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاف لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثنته

- (١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الإسباغ
- (٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وانه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض . ولا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها . وذلك كالإقامة للصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة

لأنا نقول : كما يطلق الدوام على ما لا يفارق البتة ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال . فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام ؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين . عليها . فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها ، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل ، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من الباحات والمكروهات في الترك ، وكان هذا الخط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور ، بنوا طريقهم بينهم وبين فلاميزهم على كتم^(١) أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلو بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة ، خوفاً من تمريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن مالم يس بواجب واجبا ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً ، أو تمريضهم لسؤال القال^(٢) فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم ، لأنهم إلى هذا الأصل^(٣) يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبية ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء ، وباب فهم الجهال عنهم . ما لم يقصده . وهذا كله محذور

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم

(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال ، يغلب ذكره في الشر

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال التدينية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبته : كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر ولكننا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما اذا تركت لم يترتب عليها حكم دينوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في متربات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحككات العباد كما أن من الواجبات ما اذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دينوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر ؛ لأن في تفسير أحكامها تفسيرها في أنفسها . فكل ما يخر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لافرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضا بأن يقال : إذا وضع الشارع حدا في فعل يخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقبرا مبينا ؛ فإذا لم يتم فقد أقر على غير ما أقره الشارع ، وغُيِّرَ الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفا ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ما هو عليه . فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعل القول ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، وبهذا المثال يتبين أن واثق النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، في أنفسها ، وفي لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعا ، حتى يكون دين الله بينا عند الخاص والعام ، وإلا كان

(المسألة ١٠) يجب بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول (المسألة ١١) ٣٣٧

من الذين قال الله تعالى فيهم : (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهُدَى الآيَةُ !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الرجعية الى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعاومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولاً وعملاً . فإن قورت الأسباب قولاً ، وعُمل على وقفها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس وإن قورت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل ، أو مع فقدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة ^(١) ولا إفطار في السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى في نفسه ، حين أقص من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشرعية كلها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكريات بين الناس ما نُزِّل إليهم) ولا خلاف فيه .

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما في عمرة حجة فالصحيح أنه كان قارناً وساق الهدى . فلم يحل هو لذلك ولكنه أمر من لم يسبق الهدى بالإحلال من العمرة ، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضا ، كما أجمعوا على الفصل من التقاء الختاتين الميتين لقوله تعالى : (وإن كنتم جنبا فاطهروا) وإن لم يجمعوا ^(١) عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

(أحدهما) معرفتهم باللسان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة (والثاني) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية ^(٢) وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

ففي جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر » ^(٣) فهذا التعميل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

(١) أى بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل لجعل الأول محل اجتهاد ، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح ، على بيان غيرهم

(٢) أى التي تحيى من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث أما القرائن المقالية فيشارك فيها معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك ، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن يبانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير . قال مصححه وهو في أبي داود عن أبي هريرة

بياناً أن هذا التججيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تججيل أيضاً ، وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق ^(١) شيء آخر داخل في التعمق المنهى عنه ، وكذلك ^(٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب المسلمون الى التججيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه » ^(٣) ، احتمال أن تكون الرؤية مقيدة ^(٤) بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فيبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أسمى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاً ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، وما بين كلامهم اللغة أيضاً ، كما نقل مالك في دولك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاسعوا) إلى ذكر الله وذروا البيع) ، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعداً ، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

(١) من هم أهل المشرق الذين كان عمرو عثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟

(٢) يعني وبياناً لأن ندب التججيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعي أن يكون الافطار قبل الصلاة . فينتظم هذا في سلك ما قبله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٤) أي فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رؤى على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فان الفطر لليوم نفسه لا للتالي . فبين عثمان أن هذا التقيد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده . فلم يفطر حتى أسمى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للباحي ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للباحي مطلقاً ، قبل الزوال وبعده

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف^(١)

لأننا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة ، وبين من تعرب « غلب التطبيع شيعة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم ، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوع موضع التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انهم الحكم بأعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى وتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز »^(٢) وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة^(٣)

(١) أى في تقليده : وكذا في حجية مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس . واختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للامدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية في تنوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسائل ميسرة المذهب الصحابي في الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه . وكذا أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف في تقليده حاصل . واختار المنع أيضا إلا للعامي إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه في التيسير عن أنس بن مالك (عليه السلام) ومن غير لفظ (من بعدى)

(٣) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى

فيه . فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الامدى

(المسألة الثانية عشرة) ليس في الشريعة مجمل عما يتعلق التكليف به (٣٤١)

أما اذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لا يفتر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرع سواء ؛ كسألة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب سمات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف ^(١) بين العلماء أيضا فان منهم من يحمل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره هنا

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إمامتلق بما لا يفنى عليه تكليف ، وإما غير ^(٢) واقع في الشريعة .
وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) الآية ^(٣) ! وقوله : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين ^(٤) للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقوله تعالى : (هدى للمتقين) (هدى ورحمة للمتقين) وإنما كان هدى لأنه مبين ، والمجمل لا يقع به بيان ، وكل ما في هذا المعنى من (١) قد علمته وقوله (كالأحاديث) أى فبقدم مذهبه على القياس . وعن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لها وهو رأى الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة

(٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا لإنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايان به على أنه من عند الله وأنه على ماأراده منه حق

(٣) لاجابة إلى بقية الآية فيما هو بصده

(٤) أى فاذا بقى شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تَرَكْتُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ ، لَيْلُهَا كَنَهَارُهَا ^(١) » وفيه : « تَرَكْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي ^(٢) » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) ويدل على أهمها بيان لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعْضِل . وفي الحديث : « مَا تَرَكْتُ ^(٣) شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ ، وَلَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ ^(٤) » وهذا المعنى كثير . فَإِنْ كَانَ فِي الْقُرْآنِ شَيْءٌ مَجْمَلٌ فَقَدْ يَنْتَهِي السَّنَةُ ؛ كِبَيَانُهُ لِلصَّلَاةِ الْخَمْسِ فِي مَوَاقِيتِهَا وَرُكُوعِهَا وَسُجُودِهَا وَسَائِرِ أَحْكَامِهَا ، وَلِلزَّكَاةِ وَمَقَادِيرِهَا وَأَوْقَاتِهَا وَمَا تَخْرُجُ مِنْهُ مِنَ الْأَمْوَالِ ، وَلِلصَّحِيحِ إِذْ قَالَ : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ . ثُمَّ يَنْبَغِي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِمَّا ^(٥) . لَمْ يَنْصَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ ؛ وَالْجَمِيعُ بَيَانٌ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنْ وَجَدَ فِي الشَّرِيعَةِ مَجْمَلٌ ^(٦) أَوْ مَبْهَمٌ الْمَعْنَى أَوْ مَا لَا يَفْهَمُ

- (١) رَوَاهُ أَحْمَدُ وَابْنُ مَاجَةَ وَالْحَاكِمُ عَنْ عَرَبٍ بَاضٍ وَأَخْرَجَهُ فِي التَّيْسِيرِ عَنْ رَزِينٍ
- (٢) رَوَاهُ فِي الْمَوْطَأِ يَعْضُ اخْتِلَافٌ وَرَوَاهُ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ عَنْ الْحَاكِمِ فِي مُسْتَدْرَكِهِ بِلَفْظِ (تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي) الْخ
- (٣) وَهَلْ هَذَا يَقْتَضِي أَنْ كُلُّ مَا أَمَرَ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ لَا إِجْمَالَ فِيهِ ؟ وَمِثْلُهُ يُقَالُ فِي الْآيَةِ الْأُولَى ، إِلَّا أَنْ إِتِّمَامَ النِّعْمَةِ فِيهَا يَرْشَحُ اسْتِقَامَةُ الْاسْتِدْلَالِ بِهَا ، لِأَنَّهُ لَمَّا بَقِيَ إِجْمَالٌ وَعَدَمُ فَهْمٍ لِبَعْضِ الشَّرِيعَةِ لَا تَكُونُ النِّعْمَةُ فِيهَا تَامَةً . وَأَيْضًا فَإِنْ كَمَالَ الدِّينُ لَا يُقَالُ إِذَا بَقِيَ مِنْهُ شَيْءٌ غَيْرُ مَفْهُومٍ الْمُرَادِ . أَمَّا الْحَدِيثُ فَالْسُّؤَالُ فِيهِ لَا يَزَالُ مُتَوَجِّهًا

- (٤) بَقِيَّتُهُ (وَإِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ قَدْ نَفَثَ فِي رَوْعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوِيَ رِزْقًا ، فَأَجْلُوا فِي الطَّلَبِ) رَوَاهُ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مُسْنَدِهِ
- (٥) كَزَكَاةِ الْفِطْرِ ، وَأَكْثَرُ الْمُنَاقَبِ فِي الْبَيْعِ كَالنَّجْشِ وَالْفِرَرِ وَتَحْرِيمِ لَحْمِ الْخَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ كَمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ)
- (٦) (مَجْمَلٌ) كَالْمَشْتَرَكِ (أَوْ مَبْهَمٌ) خَفِيَ الْمَعْنَى كَالْأَبْ نَوْعٍ مِنَ النَّبَاتِ خَفِيَ مَعْنَاهُ عَلَى عَمْرِكَ سَبْقٍ - (أَوْ مَا لَا يَفْهَمُ) أَيْ لَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُ الْمُتَبَادُرُ مِنْهُ وَمَوْضَعُهُ كَالْوَجْهِ

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالحال ، وطلب ما لا ينال . وإنما يظهر هذا الإجمال في التشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَات) ، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهات بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف الا الايمان به على المعنى المراد منه ، لاعلى ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ — الى قوله : — كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا) . والناس في التشابه^(١) المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر المبيّنات المشتبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (الا الله) فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبه عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبيّنات

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابهات في القرآن ، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات ، بقوله : « الحلالُ بَيْنٌ . والحرامُ بَيْنٌ . وبينهما أمورٌ مُّشْتَبِهَات » وهذه المشتبهات متقاة بأفعال العباد ، لقوم : « فمن اتقى الشُّبُهَات استبرأ لدينه وعرضه »^(٢) فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف^(٣) كما أن قوله تعالى (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَات) واليد والمجى المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح ان يكون توخيها في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الاسباب المشار اليها آتفا فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور ان يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الأب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره (١) وهو التشابه الحقيقى ، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ — ص ٨٦

(٣) أى باتقائها واجتنابها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (وَالرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) فكيف يقال إن الاجال والتشابه لا يتعلقان بما يبنى عليه تكليف ؟ فالجواب أن الحديث في التشابهات ليس مما نحن بصده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابه الحديث في مناهج الحكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسب ما مر في فصل (١) التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمناهج المراد عند الله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يحتجب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فن اتقى الشبهات استبرا لدينه وعرضه » ويحتجب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : (الرحمنُ على العرشِ استوى) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا الى سماء الدنيا » (٢) وأشباه ذلك . هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُتقدُّ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثاني) أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكافين تفهيم ما لهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح ، تفضلا ، أو انحتاماً ، أو عدم (٣) رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوز تكليف الحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف الحال سمعاً ، فبقى الاعتراف

(١) في النوع الثالث من التشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجع

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا الخ)

(٣) أي حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ، لأنه غير معقول في ذاته

بامتناع تأخير البيان عن وقته . وإذا ثبت ذلك فسألتنا من قبيل ^(١) هذا المعنى ، لأن خطاب التكليف في وروده مجمل غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجع الى تكليف مالا يطلق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعني ^(٢) الثاني والثالث — إن جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي . وهو المطلوب

الطرف الثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأى ^(٣)

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما . وأيضاً فإن في أثناء الكتاب ^(٤) كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرها ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداها كما ^(٥) تكفلوا بهما ، فأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأى ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (١) نقول بل هي أشد ، لأن ذلك كان مجرد تأخير للبيان ، يعني مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا يان رأسا ، لافي عهده صلى الله عليه وسلم ولا بعده
- (٢) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول ، فلم يحتاج لربط هذا التفرع به أيضا
- (٣) يشمل الباقي من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيد الساقب واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما
- (٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضا

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الإطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، واللاحق بأهلها ، أن يتخذ سميته وأنيسه ، وأن يجعله جلسيه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملاً ، لا اقتساراً على أحدهما ، فيوشك أن يفوز بالبنية ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الزعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يمينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضاً^(١) فمن حيث كان القرآن معجزاً ألهم الفصحاء ، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله ، فذلك لا يخرج من كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي ، كاتين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ؟) وقال : (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ يَلِسًا لِّتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ) (١) تنعيم ليان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : (من السنة والدربة في اللسان العربي . ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ)

(المسألة الثانية) لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل الح ٣٤٧

بِهِ قَوْمًا لَّدَا) وقال : (قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال : (يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وعلى أى وجه^(١) فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه . وتعقل معانيه (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران : (أحدهما) أن علم المعاني والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب ، أو المخاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمري يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرآن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شيء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط ، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورِد للنصوص الطاهرة مُورِد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع

(١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، بما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصا بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة وبنبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن قرآنه ، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فجزه عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد على ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار . ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأى ابن عمر في الحرية؟ قال : يراهم شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكدر فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناتىء عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذبا ، لتعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ول هذه الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود سألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ : (وإد أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب - إلى قوله : ويحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها^(١) من المعنى يحمل عليه قوله : (وقوم الله قانتين)

فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

(١) كالخشوع ، وعدم الالتفات ، والذكور وغيرها . وقوله (تعين المعنى المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نزول الآية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَنْ يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جالدك ! قال : والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدني : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحاتِ جناحٌ) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ؛ إنا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال : لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله . فقال عمر : وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؛ قال إن الله يقول في كتابه : (ليس على الذين آمنوا) إلى آخر الآية ! فإنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا ، وأُحدًا ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردُّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عنذرًا لمضين ، وحجة على الباقيين ؛ فعذر الماضيين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الحمر ، وحجة على الباقيين لأن الله يقول : (يا أيها الذين آمنوا إنما الحمرُ والميسر) ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الحمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال : شرب نفر من أهل الشام الحمر ، وعليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : (ليس على الذين آمنوا) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر إليه : أن ابست بهم إلى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به ، إلى آخر الحديث ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجالا يفسرون القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يوم تأتي السماء بدخان مبين) قال ، يأتي الناس يوم القيامة دخان ، فيأخذ بأفئدتهم ، حتى يأخذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من قه الرجل أن يقول للمالعلم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فحمل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان) الآية ، الى آخر القصة

وهنا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام ^(١) . « خذوا القرآن من أروعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اني من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله مني تبلفه الا بل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالما بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

(١) : (ابن مسعود ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذي والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير . قال المناوي قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبي . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيثمي : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج في الصحيحين ، وقد أخرجه البخاري في صحيحه .

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثمَّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم ^(١) بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهومًا: « أحدها » قول الله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء بإيجاب الحج نصًّا في قوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى (رَبَّنَا لَا تَأْخُذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) قل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدم التوحيد ، فيُهمَّ فيخطئ بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان في الطلاق والعتاق ، والبيع والشراء لم تكن الإيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم

« والثالث » قوله تعالى : (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ) (أُمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ ؟) وأشباه ذلك ، إنما جرى على معتادهم في اتحاد الآلهة في الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيهًا على نفي ما ادَّعوه في الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة . ولذلك قال تعالى : (نَخَّرَ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ ^(٢)) . فنأمله ، وأجر على هذا المحرر في سائر

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أى فليست الفوقية لتخصيص الجهة . لأن السقف لا يكون إلا فوق ، إنما

الآيات والأحاديث

« والرابع » قوله تعالى : (وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى) ^(١) فبين هذا الكوكب لكون العرب عبده ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذا ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ ، فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا ذَخَرُوا » ^(٢) ومنه حديث ^(٣) التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه باهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث ^(٤) الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالمهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة ^(٥) أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب . فعبدوه .

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ٦٧)

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٣٢٨)

(٤) تقدم (١ - ص ٢٩٧)

(٥) يعني ولذلك قال في الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿المسألة الثالثة﴾

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها ^(١) وهو الأكثر رد لها . أولاً . فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قالوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء) فأعقب بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، وبقوله : (ساء ما يحكمون) ثم قال : (وقالوا هذه أنعام وحرث جبر) الى تمامه ، وردّ بقوله : (سيعزيهم بما كانوا يفترون) ثم قال : (وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة) الآية ؟ فنبه على فساده بقوله : (سيعزيهم وصفهم) زيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) فرد عليهم بقوله : (فقد جاءوا ظلماً وزوراً) ثم قال : (وقالوا أساطير الأولين) الآية ا فرد بقوله : (قل أنزلّه الذي يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً) ثم قال تعالى : (انظروا كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحر كذاب أجعل الآلهة لها واحداً - الى قوله : أنزل عليه الذكر من بيننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم في شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن كقوله : (بل عبادٌ مُكْرَمُونَ) وقوله :

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما في آية (ألا إن الله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما في السموات وما في الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد ملوكا

(بل له ما في السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغني) الآية ! وقوله .
(تكادُ السمواتُ ينفطرنُ منه وتتشقُّ الأرض) الى آخره ، وأشباه ذلك . ومن
قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا يسر

(وأما الثاني) فظاهر أيضا ، ولكن الليل على صحته من نفس الحكاية
وإقرارها ؛ فان القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وبياناً ، وتبياناً ، لكل
شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم ؛ وهذا
المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه . وأيضاً ^(١) فان جميع ما يحكى
فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إفسادهم وافتراءهم فيه ، فهو حق
يجعل عمدة عبدة طائفة في سريعتنا ، ويمنعه قوم ، لا من جهة قدح فيه ، ولكن من
جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كسريعتنا ، ولا يفرق
ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول
كقوله تعالى : (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه)
الآية ، وقوله : (يحرفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه) .
الآية ! وكذلك قوله تعالى : (من الذين هادوا يحرفون الكلم من بعد مواضعه ،
ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين)
فصار هذا من النقط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين
من الأمم السالفة مما كان حقاً ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة
دى القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف
وأشباه ذلك .

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة ، فان الأول ليس من الشرائع ،
وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف
على قوله (كل حكاية الخ) . ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً على الثاني ويؤيده قوله
بعد (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النقط الأول) ويكون
قوله أولاً (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولا طرأ هذا الأصل اعتمده النظار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: (قَالُوا لَمْ نَكُ^(١) مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ) الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته. واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة رابعهم كلبهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلبهم) أعقب ذلك بقوله: (رَجَمًا بِالْغَيْبِ) أي ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجمُ الظنون لا يغني عن الحق شيئا، ولما حكى قولهم: (سبعة وثامنهم كلبهم) لم يتبعه بإبطال، بل قال (قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَلْمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم. ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؟) فقيل له أكان شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان ألا تراه قال: (أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟) قال: بلى (فلو علم شكاً منه لأظهر^(٢)) ذلك، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا) فإن الله تعالى رد عليهم بقوله: (قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا) ولما يدخل الإيمان في قلوبكم.

ومن تتبع مجازي الحكايات في القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَاقِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) إلى آخره

(١) أي فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

(٢) أي لئله الله اله كاهه الشاء في الكا

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول ، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ حَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) الآية ! وسبب نزولها ما خرج الترمذى وصححه عن ابن^(١) عباس قال : مر يهودى بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يا يهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذِه ، والأرضين على ذِه ، والماء على ذِه ، والجبال على ذِه ، وسائر الخلق على ذِه ؟ وأشار الراوى بخصمه أولاً ، ثم تابع حتى بلغ الإبهام ؛ فأنزل الله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) . وفي رواية أخرى^(٢) جاء يهودى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : « أنا الملك » فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) وفي رواية^(٣) فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، ومعناه يتبين معنى قوله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) فإن الآية بينت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله : (والأرضُ حَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الروبوية ، وذلك - والله أعلم - لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ)

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يا يهودى حدثنا)

(٢) فى البخارى وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق) رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

وقال تعالى (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال (قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) الآية ١ ولما قصدوا الإذابة بذلك الكلام قال تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

وقال تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا اللَّهَ مَا رَزَقَكُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مِنْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟) فهذا منهم امتناع عن الإيفاق بحجة قصدت فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) لأن ذلك حيد عن امثال الأمر ؛ وجواب « اتَّقُوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارض اقلب ^(١) عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة ^(٢) المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإيفاق ، فكانهم قالوا : كيف ^(٣) يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لا يطعمهم ؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى : (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُفَّانِ فِي الْحَرْثِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) ققوله : (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم ، وإيحاء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

(١) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه اليهم . وهذا على أن قوله (إِنْ أَنْتُمْ) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجها منهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم في طلب النفقة على قراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء . أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطالبون النفقة منا ؟ فهذا تناقص ، وهو غاية الضلال — فلا يكون من هذا الباب ،

(٢) على حد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

(٣) وتوجه هذا محتاج إلى بسط تمكيد منه بملاحظة الفخذ ١١٠ في ٧١

المجتهد معذوراً مأجوراً بمد بئله الوسع قال : (وكلاً آتينا حكماً وعلماً) وهذا من البيان الخفي ^(١) فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع . ويكفي منه ما ذكر . وبالله التوفيق

فصل

وللسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فنجد ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه والمسألة المذكورة في الأصول ^(٢)

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قارئه الترهيب في لوحه أو سوابقه أو قرائنه ^(٣) وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويف ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان
(٢) في مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقداً فإثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع
تحرير الأصول

(٣) كما في الآيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة
الذهر (إن الأبرار يشربون من كأس — إلى قوله : فوقاهم الله شر ذلك اليوم
ولقاهم نضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) إلى آخرها ! فجاء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل : (هُتْدَى الْمُتَّقِينَ) ثم قال : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) ثم ذكر بإثرم المنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، وبعده بالترجية ؛ فقال : (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ — إلى قوله : وبشر الذين آمنوا) الآية ! ثم قال : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا ، بِعُوضَةٍ فَمَا فوقها ؛ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا) الآية ! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا . ولما ذكر بنو إسرائيل بنم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل : (ان الذين آمنوا والذين هادوا — إلى قوله : هم فيها خالطون) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله : (ولبئس ما سروروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) ، وهذا تخويف ؛ ثم قال : (ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبت) الآية ! وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن ^(١) المخالفين في تحويل القبلة ، ثم قال : (يَلِي مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ) الآية ! ثم ذكر من شأنهم (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ) يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به . ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون . ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه ، وذكر في أنثائها التخويف والترجية ، وختما بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود ، والرجوع بعد إلى ما تقرر وقال تعالى في سورة الأنعام ، وهي في المسكيات نظير سورة البقرة في المدينيات :

(١) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أو قوله (ود كثير النخ) بدليل قوله ثم قال يلى من أسلم . والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم ، والثناء عليه بأنه إمام للناس ، وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبانيه ، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفهاء النخ)

(الحمد لله الذي خَلَقَ السموات والأرض - الى قوله : ثم الذين كفروا ببرهم مدلولون) وذكر البراهين التامة ، ثم أعقبا بكفرهم وتخوفهم بسببه ، الى أن قال : (كتب ربكم على نفسه الرحمة لِيَجْمَعَنَّكُمْ إلى يوم القيامة لاريب فيه) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تعريحا ، والترجية ضمنا ؛ ثم قال : إني أخافُ إن عصَيْتُ ربي عذابَ يوم عظيم (فهذا تخويف ، وقال : (من يُصْرَفْ عنه يومئذ فقد رحمه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله : (وإن يمسسك الله بضرٍ) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال : (وللدائر الآخرة خيرٌ للذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستجيب الذين يسمعون) ونظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صمٌ وبكم في الظلمات) الآية ! ثم ذكر ما يليق بالموطن الى أن قال : (وما ترسلُ المرسلين إلا مبشرين ومنذرين : فمن آمن وأصلح) الآية ! وأجر في النظر على هذا الترتيب ، يلُحُّ ^(١) لكوجه الأصل المنبئ عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يخلو من الترجية ؛ كما في سورة الأنعام ، فإنها جاءت مقررة للخلق ^(٢) ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصدّ عن سبيله ، وأنكر ما لا يتكرّر ولدّه فيه وخاسم

(١) فتلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يهيء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية الترغيب والترجية

(٢) لعل الأصل (الحق)

وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعون . الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وانذاراً . ومواطن الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته ؛ كافي . قوله تعالى : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) الآية ؛ فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا ، وزنوا وأكثروا ، فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا : إن الذى نقول وتدعوا اليه لحسنٌ لو تخبرنا أننا لما عملنا كفارة ؟ فنزلت . فهذا هوطن خوف يخاف منه القنوط ، نجى فيه بالترجية غالبية ^(١) . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وأقم الصلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) وانظر في سببها ^(٢) في الترمذى والنسائى وغيرها .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك في مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً . وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد . والحمد لله فإن قيل : هذا لا يطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر ، فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

(١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطاً ما ، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله (إنه هو الغفور الرحيم) ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات فى الآية الآتية بعدها

(٢) حديث ابن مسعود فى الرجل الذى عاج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء ، وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اقض بما شئت) الى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلاً فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : (وَلَيْلٌ لِّكُلِّ هُمْزَةٍ لُّعْرَةٌ) الى آخرها ! فإنها كلها تحريف ، وقوله : (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ) الى آخر السورة ! وقوله (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ قَعَل رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْقَبِيلِ) الى آخر السورة ! وبني الآيات قوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ - الى قوله : قَدَرٍ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تعالى : (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) الى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (وَلَا يَأْتَالِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقي هو وعبد الله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى ؟ قَالَ : أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بلى ، وَلَكِنْ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِلَّا بِتُحَى قَلْبِي) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال ^(١) فهذا لما يعترض فى الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ما قرأها عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ) الى آخر الآية ! وقوله : (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَحْفَظِ اللَّهُ عَفْوَ رَحِيمًا) وعن ابن مسعود ان فى النساء خمس آيات ما يسترى أن لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله : (إِنْ تَجَنَّبْتُمْ أَكْبَارًا مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية !

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إني أحدث نفسي بالشئ لأن أكون حمة أحب إلى من أن أتكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

وقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) الآية ! وقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) الآية ! وقوله : (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ) الآية ! وقوله : (وَمَنْ يَفْعَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلَمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تبنعت وجدت . فالقاعدة لا تطرد ؛ وإما الذي يقال أن كل موطن له ما يناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذي يطرد في علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن ما اعترض به غير صادق عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان :
إجمالي ، وتفصيلي

فالإجمالي أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم ، فلا تنقضه الأمراء الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انقضت كلية ، واعتمدت في الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية ^(١) الجارية في الوجود . ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأصل

وأما التفصيلي فإن قوله : (وَيَلِ كُلَّ هُمَزَةٍ لُزَّةٌ) قضية عين في رجل معين ^(٢) من الكفار ، بسبب أمر معين ، من همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبيه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجرى مجرى التخويف

(١) أي فاع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها ، كما في أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذي هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم في المقاصد في المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أي بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصي بن وائل أو هم جميعا لأنهم كانوا أغنياء عيايين في النبي صلى الله عليه وسلم تنطبق عليهم الأوصاف التي في السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : (إِنَّ الْإِنْسَانَ ^(١) لَظَلَمٌ) كَيْطَفَنِي أَنْ رَأَهُ
 (استغنى) . وقوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) الْآيَتِينَ ! جار ^(٢) على
 ما ذكر ؛ وكذلك سورة (والضحي) . وقوله : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) غير
 مانحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه
 من المنح . وقوله : (أَلَا تُصِيبُونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) قضية عين لأبي بكر الصديق ،
 نُقِسَ بها من كربه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا
 الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالإففاق على
 قريبه المتصف بالمسكنة والمهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ، ولكن
 أحب الله له معالي الأخلاق . وقوله : (لَا تَقْنَطُوا) وما ذكر معها في المذاكرة
 المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على مانحن فيه ، بل النظر في معاني
 آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) أعقب بقوله :
 (وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ) الآية ! وفي هذا تخويف عظيم مهيج للفرار من وقوعه ؛
 وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لَا تَقْنَطُوا) رافع
 لما تخوفوه من عدم النفران لما سلف . وقوله : (رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى)
 فطر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : (أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ) تقرير
 فيه إشارة إلى التخويف أن لا يكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود
 وقوله (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً) كقوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) . وقوله
 (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ) داخل تحت أصلنا ، لأنم جاء بعد قوله : (وَلَا تَكُنْ
 لِلْخَائِثِينَ خَصِيًّا) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - إلى قوله : فمن يجادل

(١) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها
 من السورة بزمان طويل

(٢) لانهما نزلتا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك ، أو فيمن طعنوا
 عليه صلى الله عليه وسلم في زواجه صفية بنت حيى بن أخطب

الله عنهم يوم القيامة ؟ أم من يكون عليهم وكيلا) . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك ، كأكل مال اليتيم ؟ والحيف في الوصية ، وغيرها ، فذلك مما يرجي به تقدم ^(١) التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلم متقال ذرة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يوذ الذين كفروا وعصوا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون - الى قوله : عذابا مهينا) ؛ بل قوله : (إن الله لا يظلم متقال ذرة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وآتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لا ينفرو أن يُشركَ به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرفي نلى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات فى الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة فى الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذ اثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن لإجراؤه ^(٢) على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصيل لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم من خشيّة ربهم مُسْفِقُونَ - الى قوله : والذين يؤتُونَ ما آتَوْا وقلوبُهُمْ

(١) لعل الأصل (تقدمه) أى قوله (إن تجتنبوا) الآية مما يرجي به ، لكن سبقه التخويف .

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وَجَلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) ، وقال : (إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَوَجَّهُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَوَلَّكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ) ، وقال (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ)

وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء اليه أقرب ؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ! وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض ^(١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إِنْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَنَنهْهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلى ^(٢) لاجزئ ؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية . إما بالاعتبار ^(٣) أو بمعنى ^(٤) الأصل ، إلا ما خصه

(١) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفيه وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ) الآية لكان ظاهراً وضح تسميته عتاباً . أما الذين يلعون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدى عتاباً

(٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال . ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الآتي عليه ألا ترى إلى قوله (إِلَّا مَا خَصَّ الدَّلِيلُ) وإلى قوله (وَيَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى أَنَّهُ مَحْتَاجٌ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الْبَيَانِ) وقوله (وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ) (٣) أي باعتبار المآلات . هو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج^(١) الى كثير من البيان ، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : (وأزلنا اليك الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وفى الحديث « ما من نبيٍّ من الأنبياء إلا أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلى » ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة^(٢) « وإنما^(٣) الذى أُعْطِيَ الْقُرْآنُ ، وأما السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والجميع فيه أمور كلييات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية . وأنت^(٤) تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتيين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما يبينها^(٥) السنة . وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هي علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وتامه (والمتنصتات والمنفلجات للحسن . المغيرات خلق الله)

(٣) لأنه المشتغل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر فى دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل فى معاملة الخلق والخالق . لكنه يبقى أن يقال إنه ورد فى الحديث الآخر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية

(٤) من تمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضاً^(١) فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهي^(٢) الضروريات والحاجيات والتصينيات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضاً^(٣) فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : (لَتَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) متضمناً للقياس ، وقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) متضمناً للسنة ، وقوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) متضمناً للإجماع . وهذا أم ما يكون . وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشحات والمستوشحات » الخ^(٤) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنتهت فقالت : ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : وما لي لا ألن من لعن^(٥) رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ! وعبد الله من العالمين بالقرآن

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر بيانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة) الخ

(٣) لعل الأصل (وأيضاً الخارج الخ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً . وهو ما يشير إليه قوله (وهذا أم ما يكون)

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصراً في عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ونظفهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أى في الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعن رسول الله) وقوله (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلي لمسألته والآية دليل إجمالي

فصل

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاختصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه ^(١) أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا يحصى عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فطلق ^(٢) الفهم العربي لمن حصله يكفى فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة ^(٣) الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : ^(٤) (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ! وقوله : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّشَيْءٍ) وقوله : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ ^(٥) مِنْ شَيْءٍ) وقوله : (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْرَبُ) معنى الطريقة المستقيمة ^(٦) ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء للمنى الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع ^(٧) مافى الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء .

- (١) يتأمل في الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كلية
- (٢) المراد الفهم الناشئ عن الدربة فيه بما تقدم آنفاً لا مجرد أى فهم عربي فرض
- (٣) أى عالم بالشريعة إجمالاً ، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء .
- (٤) ربما يقال لإكماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكمله في خصوص الكتاب
- (٥) بناء على أن المراد به القرآن ؛ وفيه أقوال أخرى معتبرة
- (٦) وهى النظام "كامل في معاملة الخلق والخالق
- (٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤيدة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن جبلٌ أُلهى ، وهو النورُ المين ، والشفاء النافع ، عصيةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوجُّ فيقوم ، ولا يزيغ فيستعقب ، ولا تنقض عجايبه ، ولا يخلق على كثرة الرد » ^(١) الخ فكونه جبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدب يحب أن يؤتى أدبه وأن أدب الله القرآن » ^(٢) وسئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن » ^(٣) ، وصدق ذلك قوله : (وإنك لعلى خلق عظيم) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : (إنا سمعنا مُنادياً يُنادى للإيمان) قال : هو القرآن ، ليس كلهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : « يؤم الناس أقرؤهم لكتاب الله » ^(٤) وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا ^(٥) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

- (١) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ . وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن علي يكون الحديث السابق مروياً عن غير علي أيضاً فراجع
- (٢) رواه في الجامع الصغير (كل مؤدب يحب أن تؤتى أدبته . وأدبة الله القرآن فلا تهجروه) عن البيهقي في شعب الإيمان . قال العزيزي حسن . ورواه في راموز الحديث (كل مؤدب يحب أن تؤتى أدبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه) عن الديلمي
- (٣) رواه في راموز الحديث للناويزي عن أحمد
- (٤) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الحنسة إلا البخاري
- (٥) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ،
إلا أنه لا يوحى إليه . وفي رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين
جنبيه ، وماذا لك إلا أنه جامع لمعاني النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى

(ومنها) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد
لها فيه أصلاً ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين
ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن ^(١) الدليل في مسألة من المسائل
وقال ابن حزم الظاهري : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب
والسنة ، نعلمه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة . إلى آخر
ما قال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن
ثابت ، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل أن يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل
والقواعد غير الموجودة في القرآن ، وإنما وجدت في السنة ، ويصدق ذلك ما في
الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْفِيَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه
الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لأأذرى ، ما وجدنا في كتاب
الله اتبعناه » ^(٢) وهذا خم ، ومعناه اعتماد السنة أيضاً ، ويصححه قول الله تعالى :
(فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد
إلى الله الرد إلى كتابه ؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد إلى
سنته . ومثله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : ^(٣) ،

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة . فبعض الأدلة على
ما ترى . ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على
استثنائه باب القراض

(٢) رواه في المصابيح في ترجمة الحسان : ورواه الشافعي في الأم ، وكذا رواه
أبو داود والترمذي وابن ماجه

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو يبنى من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (تَتَيْنِ للناس ما نزل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأننا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ^(١) وتحریم الحر الأهلية ^(٢) وكل ذى ناب من السباع ^(٣) . وقيل ^(٤) لعلى بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندكم إلا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندكم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جواباً ويدفع توهم الاجابة به . أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فإنه لا يناسب قوله بعد (لا نأقول) إذ هو لتلليل لنفي صحة الاجابة به ، لا لامكانها

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها)

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأنت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحمل أموال المعاهدين إلا بحقها . وحرام عليكم حر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى غلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع فأكله حرام)

(٤) قائله أبو جحيفة ولفظه في المصاييح (هل عندكم شيء ليس في القرآن ؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن . إلا فهم يعطى رجل في كتابه أو ما في الصحيفة . قلت وما في الصحيفة ؟ قال العقل) الخ ما هنا . رواه البخارى والنسائي والترمذى

والجواب عن ذلك مذكور في الليل الثاني ، وهو السنة ^(١) بحول الله .
ومن نولح الاستدلال القرآني ما قل عن علي أنه قال : الحل ^(٢) ستة أشهر
انتهزاعاً من قوله تعالى : (وحملهُ وِفْصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله : (وفصاله في عامين)
واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في النقي ، من قوله ^(٣)
(والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية ! وقول من قال : « الولد
لا يملك » من قوله ^(٤) (وقالوا اتخذَ الرحمنُ ولدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ) .
وقول ابن العربي إن الانسان قبل أن يكون علقه لا يسمى إنساناً من قوله : (خَلَقَ
الإنسانَ من علقٍ) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على
العربية بقوله : (والله أخرَجكم من بطن أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب
ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيحاء بالرؤوس الى جانب عند الإيابة
والإيحاء بها سفلاً عند الاجابة ^(٥) ، أولى مما يفعله المشاركة من خلاف ذلك ، بقوله

- (١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الواقي في السؤال والجواب
(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة
الاشارة . وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكك شطر
دهرها لا تعصلي) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً
(٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية (ما أفاء الله على رسوله النخ)
استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين
جاءوا من بعدهم ، لجعل مالك قولهم (ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطاً
لاستحقاقهم في النقي لأن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من النقي .
وأى غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله (للفقراء النخ)
كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به .

- (٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم
عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن
الولد لا يملك لوالده ، للتأني في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الاشارية
(٥) على فرض أنها تفيد أن الإيحاء الى جانب فيه الايابة ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : (لَوْ اَرَادُوْهُمْ وِرَآئِهِمْ يَصُدُّوْنَ) الآية ! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً ، فقال له ابن مجاهد : أين في العلم إنباد ما يفتنع به ؟ فقال : (فَطَفِقَ مَسْحًا ^(١) بالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ) ثم قال الشبلي : أين في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه ؟ فكت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالت اليهود والنصارى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ) الآية ^(٢) . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) الآية اوفى بعض هذه الاستدلالات نظر .

أن الإيحاء سفلًا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للشارة عند الإجابة على الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

(١) إفساد المال في شريعتنا غير جائز . وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرها . وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ . على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعتنا للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، ولما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحيسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الألوسي : أما أنه أُلْفِئَهَا غضبا لأنها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه . وهذا كله داخل تحت قوله (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر)

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس . وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألة موسى الجواز عقلي ، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

فصل

وعلى هذا لابد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن؛ فإن وجدت منصوفا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فراتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد في موضعها ان شاء الله تعالى . وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعى فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع إليه ؛ أما إذا لم يُرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكتفى الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد ، كما يكتفى الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب ؛ لا فتقاربه إلى ذلك في جعلها أصلا يرجع إليه ، أودينا يدان الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) هر كلاً داة لفهمه واستخراج مافيه من الفوائد ، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التي لابد منها وعلم القراءات ، والناسخ والمنسوخ ، وقواعد أصول الفقه ، وما أشبه ذلك . فهذا لانظر فيه هنا ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن ، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة ؛ فإن علم العربية ، أو علم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الأسباب ، وعلم المبكى والمدنى ، وعلم القراءات ، وعلم أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك ؛ كما تقدم في حكاية الرازى في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى :

(أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ). وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه النى سماه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الا بها . ولو قاله فثقل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في الممارسة .

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم ، هل كانوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن ، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع أخرى عرفها من زاول هذه الأمور ، ولا ينبئك مثل خبير . فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملة من حيث هو كلام ، لامن حيث هو خطاب . بأمر أو نهى أو غيرها ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهى وغيرها ، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء ، ولا سورة دون سورة ، ولا نطق منه دون آخر ، بل ما هيته هي المعجزة له ، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام «مَنْ الْأَنْبِيَاءُ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مِنْ الْآيَاتِ مِثْلَهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ^(١)» فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء الأسن ، والخصماء اللد ، عن الإتيان بما يماثله و

(١) تقدم (ج ٣ — ص ٣٦٧) بلفظ (مامن نبى من الانبياء الخ)

يدانيه . ووجه كونه مجزأ لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز بمفاهيمه هي الدالة على ذلك ، فالجواب أي نحوه منه تِلْكَ ذَلِكْ ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظريه هنا ، وموضعه .
كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، من جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه نزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن . من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلق بصفات الله والالتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية ، والفوائد الفرعية ، والحاسن الأدبية . فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذه قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه . بقوله : (وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالخالف الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنوب ، والحلم عن تعجيل الماندين بالعذاب . مع تمادهم على الإيابة والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به . ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أُولَئِكَ نَسَمُ النِّسَاءِ) (ومرَيمَ ابنة .

عمران الى أحصنت فرحها فنفعنا فيه) وقوله : (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) حتى اذا وضع السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ، فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَا ، يَحُوضَةُ فَا فَوْقَهَا) (والله لا يستجيب من الحق)

ومنها التأتى فى الأمور ، والجرى على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المعبود فى حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نُجُومًا فى عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ مُجْمَلَةً وَاحِدَةً) فقال الله : (كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) وقال : (وَقرَأْنَا قُرْآنَهُ لِيَتَفَرَّغَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) وفى هذه المدة كان الإنذار يترادف ، والصرط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول فى الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِثُوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجهاد لكن على تدريج^(١) أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل الناس فيه أفواجا ، ولم يبق لقاتل ما يقول ، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فله الحمد كثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالنصرع والدعاء ، فقد بين مساقُ القرآن آداباً استقرت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبرة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت فى القرآن فى الغالب إلا « يا » المshire إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزّه عن مدانة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب . ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة .

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا ^(١)) (رَبَّنَا قَبَلْ مِنَّا) (ربُّ إني نذرتُ لكَ ما في بطنِي) (رَبُّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) « ومنها » كثرة محبى النداء باسم الرب المتقضى للقيام بأمر العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلاً : يا من هو المصلح لشئوننا على الإطلاق أتمَّ لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى ما يدعوه .
وإنما أتى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولعمري اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) الآية ١ (رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا) (رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أُنزِلَتْ) (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ !) (رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً) الآية ١ (ربُّ لَهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ - إلى قوله - وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا) (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا) إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ما هنا . وقد تقدم ^(٢) أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

(١) وهذا وما مائله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه ، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول ^(١) بالذكر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى فيه . وذلك أنه محتوي من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول : « أحدها » معرفة التوجه إليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجه إليه « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة داخلية تحت جنس واحد هو المقصود ، عبر عنه قوله تعالى : (وما خلقتُ الحيَّ والإنسَ إلاَّ ليعبُدُون) فالعبادة هي المطلوب الأول ، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها ، فإذا عُرِفَ - ومن جملة المعرفة به أنه أمر ونهى وطالب للعباد بقيامهم بحقه - توجه الطلب به إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التبعيد فجىء بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب التأنج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين ، حسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضعا لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة . وإنما الإقامة فى البار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا . ويتكفل بتقرير البراهين ، والحاجة لمن جادل خصما من المبطلين

والثانى يشمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكملات ، وهى أنواع فروض الكفايات وجامعها ^(٢) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فيمن يقوم به

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الاصلى

(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى

والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والنزل الذي يستقر فيه . ومكملُ هذا الجنس الترهيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن النجيين والهالكين وأحوالهم ، وما أدام اليه حاصل أعمالهم

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً^(١) ، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام : ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هي توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو اليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول اليه ، ويشتمل على ذكر حالي النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف^(٢) أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص عنه في الشريعة هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، فانه لا يختص باب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الأخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفاً مكملاً لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعاً أنه كلي لها . وأما جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتعمات . عليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية (٢) فاتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثاني مكمل للأول . والتعريف

الثالث تابع ومكمل للثاني

الأنبياء والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ، وسره الترهيب ، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائفة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما يليق به ، وأدكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه في جنبه الباطل التحذير ، والإيضاح ، وفي جنبه الحق التثبيت ، والإيضاح ، والتعريف بمهارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ الأهبة والزاد ، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات . وهذه الأقسام الستة تنسب الى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتركية ، وأحوال الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن القرآن ظاهراً وباطناً وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار : فمن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرف حدٌّ وكل حدٌّ مَطْلَعٌ » ^(١) وفسر بأن الظاهر والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن هو الفهم عن الله لمراده ، لأن الله تعالى قال : (قال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحيطوا بفهم مراد

(١) الرواية في المصاييح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف . لكل آية منها ظهر وبطن . ولكل حد مطلع) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير (ولكل حرف حد . ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أى طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهى إليها ما أراد الله منه . (ولكل حد) ونهاية للبراد (مطلع) أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أرادته تعالى

الله من الكلام ، وكأن هذا هو معنى ما روى عن علي أنه سئل : هل عندهم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ماني هذه الصحيفة . الحديث ^(١) وإلى يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الظاهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لاشك فيه أنه من عند الله ، وإذا حصل التدبر لم يوجد ^(٢) في القرآن اختلاف ألبتة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه . ولما قالوا في الحسنة : (هذا من عند الله) وفي السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلاماً من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي ينزل عليه أن كلاماً من عند الله بقوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية ! وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون رواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار ^(٣) حكمة على

لسان العبد . وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٣٧٢)

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض . وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تتفق في المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة

(٣) أي ، قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفياه

مراد (١) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مفسر فصحيح ولا نزاع فيه . وإن ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كلن معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلا بد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدلل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، وإذا قرر هذا قلنرجع الى بيانها (٢) على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بطلاق ، فمن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف : أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنه من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية : (إذا جاء نصر الله والفتح) فقلت : إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ! فرح الصحابة وبكى عمر ، وقال (٣) : ما بعد الكمال الا النقصان ، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام . فبا عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل المنكوبت) الآية ! قال الكفار : ما بال المنكوبت والقباب يذكروا في القرآن ؟ ما هذا كلام الإله . فنزل : (إن الله لا يستحي أن

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائفة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج في بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما في مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له في فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد الله تعالى ، وينزاح بتحقيقها دعاوى الزائغين والمحرفين

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الاكوسى : أخرجه ابن أبى شيبة عن عنترة

يصرِّبَ مثلاً ما ، بموضة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد ، فقال تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ) الآية ١ ويشبه ما نحن فيه . نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهُو ولعب وطل زائل ، وترك ما هو مقصود منها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم ^(١) من التفسير ، ولما قال تعالى : (عليها تسعة عشر) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لا يجوز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فين الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله : وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَادَّ أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ؟) وقال : (يَقُولُونَ إِنَّا رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ يَرْسُولُهُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) وقال تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لُحُومَ الْحَدِيثِ) الآية ١ لَمَّا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناطره الكافر النفر بن الحرت بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء . فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى في المنافقين : (لَأَتِمَّ اهْتِزَامُهُمْ فِي صُدُورِهِمْ مِنْ اللَّهِ) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه . ولذلك قال تعالى : (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) وكذلك قوله تعالى : (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفي الفقه أو العلم عن قوم . فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر . وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطبه ، وهو باطنه .

(١) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض

الموافقات — ج ٣ — ٢٥٤

فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبغي فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر

فالسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن ، فإذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى (يَجْلُ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا ^(١)) وبين ضائق في قوله : (وضائق به صدرك) ، والفرق ^(٢) بين النداء يا أيها الذين آمنوا ^(٣) أو يا أيها الذين كفروا ^(٤) ، وبين النداء يا أيها الناس ^(٥) أو يابني آدم ^(٦) ، والفرق بين ترك العطف في قوله : (إن ^(٧) الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) والعطف في

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام في حق من يرد الله أن يضلّه بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم
(٢) ويبقى الكلام في أن هذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع يانية ، أو أنه يرجع الى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقريراً لكونه يقينا لا شك فيه . وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكميل لما قبلها ، فالحل للفصل . أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما التضاد . فالحل للوصل . فقوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعبراً جامعاً . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية . ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضاً في قوله : (ما أنت إلا بشر مثلنا) وبين الآية الأخرى : (وما ^(١) أنت إلا بشر مثلنا) ، والفرق بين الرفع ^(٢) في قوله : (قال سلام) والنصب فيما قبله من قوله : (قالوا سلاماً) والفرق بين الإتيان بالفعل ^(٣) في التذكير من قوله : (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله : (فإذا هم مبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى : (فإذا جاءتهم الحسنة ^(٤) قالوا : لنا هذه . وإن تبهم سيئة يطغروا بموسى ومن معه) وبين « جاءتهم » و « تبهم » بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها . وإن تبهم سيئة

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسخير والبشرية مناف للرسالة . أما في آية (ما أنت) فأنما قصدوا كونه مسحراً وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه عما يقتضى أن كلا له موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنها جملة اسمية

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الإبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغلبه مس الشيطان . فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائماً بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع ، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجئ فيها بالماضي وبأذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الإرادة بها إلا تباعاً ، فإن النعمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جيئ فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل

المستقبل ، وتذكير السيئة

بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فإذا حصل فهم ذلك كله على تربيته في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افتراه ؟ قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ إذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجلبة ، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من أنزاله ، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الازدعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل : (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبو السداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا . هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : (إن الله فقير ونحن أغنياء) ففهم أبي السداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو السداح : يستقرضنا وهو غني ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدخلكم

(١) أي فالإعجاز الذي يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم في مراده . فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يحىء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف ، وهو فهم المعاني التي يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الانزال

(٢) راجع روح المعاني في الآية

الجنة » وفي الحديث قصة ^(١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغنى على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك . ومن ذلك أن العبادات الأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) وفي الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصل باطنه على اتمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واخصرهم واقعدوا لهم كل مرصد) ثم قال (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخليه سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا . وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التمسك بالله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالمزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أذائها لا قصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من يُصارَ الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى : (فإن خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فلا جُنَاحَ عليهما فيما افْتَدَتْ به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فإن طِبَّنَ لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هَنَئِمًا ، مَثًا

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتنم هذه المآتاهات البعيدة وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال ^(١) الخوارج لعلّ : إنه حكم الخلق في دين الله ، والله يقول : (إِنْ اِلْهَكُمُ اِلَآهَةٌ) وقالوا : إنه محافضة من إمارة المؤمنين ، فهو إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناطروه ؛ فإنه من قال الله فيهم : (بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ) وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله : (نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) (مما عملته أيدينا) (وهو السميع البصير) (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) وحكموا مقتضاه بالقياس على الخلق ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكم الخلق في دينه في قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) وقوله : (فابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) لعلوا أن قوله : (إِنْ اِلْهَكُمُ اِلَآهَةٌ) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لا يقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزّه عن سمات الخلق وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

(١) هو وما يأتي بعد في قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤلف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا جبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فصلت آياته ؟ ألعجمي وعربي ؟) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس (١) من علوم القرآن في شيء ، لا بما يستفاد منه ، ولا بما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر (٢) في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى . والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاه من لاخلق له من أنه مسمى في القرآن ؛ كبيان بن سميان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بيان للناس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لمدّه الحق من جملتهم (٣) ،

(١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير

(٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام

(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين بمنته . وإذا كان بيان في الآية علما له فأى معنى لقوله : (هذا بيان للناس) ؟ كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمى بالكسف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : (وإن يروا كسفا من السماء ساقطا) الآية ! فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلا من السماء ساقطا يقولوا سحب مركوم . تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . وبيان بن سمعان هذا هو الذى تنسب اليه البيانية من الفرق ^(١) ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أول من قال بخلق القرآن . والكسف هو أبو منصور الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إمبريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنتم اللذان ذكركما الله في كتابه فقال : (إذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا ، لأن المتسمين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسيح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك الذى افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نساء حرائر ،

صححة زعمهم في هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه في كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهرا وباطنا عن الجادة . وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال بما فقدت فيه شروط

ولكل منهما شرط . فشرط الظاهر موافقة اللغة وعدم مخالفة الشرع ٣٩٣

مستدلا على ذلك بقوله تعالى : (فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا ؛ لأن الله قال : (حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ) فلم يحرم شيئا غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) بالعلم ، مستدلين ببيت لا يعرف ، وهو : * ولا بكرسى . علم الله مخلوق * كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسى . مهموز ، والكرسى غير مهموز . ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه تخم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوَى الْفَصِيلُ يَعْوِي غَوًى » إذا بشم من شرب اللبن . وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعل ومنهم من قال في قوله : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذَرْتُهُ الرِّيحَ » ، وذرا مهموز ، وذرا غير مهموز . وفي قوله (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) أى فقيرا إلى رحمته ، من الخلعة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاه خليلٌ يومَ مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول ؟ أما يعلمون أن الناس قراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل : موسى كلم الله ، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : (لو كنت متخذًا خليلًا غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلًا . إن صاحبكم خليل الله ^(١)) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمقولات اتباعا للرأى ، وقد أدام ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لعنايه برهان كما رأيت . وإنما أكثر من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت . لتكون تنبيه على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها .

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم في المسألة قبلها ،
ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدها » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجرى^(١)
على المقاصد العربية
« والثاني » أن يكون له شاهد نص أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من
غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه
كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً باطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس
في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه
أصلاً ، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه ، ولا مرجح
يدل على أحدها ، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك
يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن
القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من
جملة السعوى التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .
وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موافقان فيه ،
بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر
قد قالوا في قوله تعالى : (وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) إنه الإمام ورث النبي علمه .
وقالوا في « الجنة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال
رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الفصل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى
« الظهور » هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » علي ، « والصفا » هو النبي ، « والمروة » علي ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعا » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمرود لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ المهد عليه ، « وعصا موسى » حجة التي تلقفت شبه السحرة ، « واغلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الغمام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السماء ، « والسوى » داع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سؤالات موسى وإزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسييح الجبال » رجال شيداد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سلمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خباياهم الذي هو عين الخيال ، وضحكة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتيبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فإنه قال ذات يوم : ماسمت بأ كذب من بني تميم ، زعموا أن قول القائل :

بيت زُرارة مُحْتَبٍ بِفَنَائِهِ وَمُجَاشَعٌ وَأَبُو الْقَوَارِسِ نَهْشَلٌ

إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، ووزارة الحج ^(١) . قيل : فمجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو القوارس ؟ قال : أبو قيس . قيل : فنهشل ؟ قال : نهشل أشده ^(٢) وصمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

(١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) أشدها / أع. أصعفا ، مان معناه

فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل ،
أو من قبيل الباطن الصحيح . وهي منسوبة لأناس من أهل العلم ، وربما نسب
منها إلى السلف الصالح

(فن ذلك) فواتح السور، نحو (الم) (والص) (وحم) ونحوها فترت
بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك. فينتقلون.
عن ابن عباس أن (الم) أن «ألف» الله، و«لام» جبريل، و«ميم» محمد صلى
الله عليه وسلم. وهذا إن صح في النقل فشكل؛ لأن هذا النمط من التصرف لم
يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا، وإنما آتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي
أو الحالى؛ كما قال: قلت لها قفى فقالت قاف. وقال: قالوا جميعا كلهم بلافا.
وقال: ولا أريد الشر إلا أن تا. والقول في (الم) ليس^(١) هكذا، وأيضا فلا
دليل من خارج يدل عليه؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله، لأنه من
المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه.
ولمَّا لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل التشابهات؛ فإن ثبت له دليل
يدل عليه صر إليه

وقد ذهب فريق الى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل بحسب هذه الحروف وهي العربية . وهو أقرب من الأول . كما أنه نقل أن هذه القوائم أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تبسها على مدة هذه الملة ، وفي السير ما يدل

(١) الأمثلة الثلاثة، أدلتها من اللفظ. وليس في (الم) ما يدل على هذا التفسير من اللفظ. وقوله (١- أم) أو (٢- أم) - ١٠ -

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لا يوجد مثل هذا لها لئلا ، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الاقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الاقوال المذكورة في الفوائح مثلها في الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنسبين الى العلم ، بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حبسها في دعاو ادعوها على القرآن ، وربما نسبوا شيئا من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك الى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئا من ذلك وهو إذا سلم أمراد في تلك الفوائح في الجملة ، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه ، وضرب ^(١) بعضها ببعض ، ونسبتها الى الطبائع الأربع ، والى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجمل كل مفصل ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون في ذلك ترتيبا جميعه دعاو مُحالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كما أنه لا يعد دليلا في غيرها ، كما سيأتى بحول الله

فصل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : (فلا تَجْعَلُوا لِلّهِ أُنْدَاداً) أى أُنْدادا . قال : وأكبر الأُنْداد النفس الأمارّة بالسوء ، الطّوَاعَة إلى حظوظها

(١) وأما بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن محيى الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شيء أحصيناه كتابا) أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أممات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنها بغير هدى من الله . وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلية تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجمعوا لله أنداداً لأصنام ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جداً ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند ^(١) في الاعتبار الشرعى الذى شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما » ^(٢) أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ، فيجربيه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه فى القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لندة الجارى على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

(١) أى جاء بالمعنى (الند) وأجراه فى الآية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعاً بالند الذى نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجرام وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان . ولو كان من أصل المباحات ، كالتوسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) فى الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر فى معنى الآية ، أخذ معنى — إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرهاتى كل ما روعى فيه معنى اعتبارى . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (فى الاعتبار الشرعى) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى لحقيقة الند النع والثانى عام ، وهو الآية الثانية ويقول فى الثانية إن لاهل الاسلام نظراً واعتباراً فى الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه ، ويشرحه كما شرح مسألة الند — لوضع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى . به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : (اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهم لم يبدؤهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فما حرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حللوه ^(١) ، فقال الله تعالى : (اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية » أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال ^(٢) لبعض من توسع في الدنيا من أهل الإيمان : أين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت في الكفار لقوله : (ويوم يمرض الذين كفروا على النار أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فإذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً في قوله تعالى : (ولا تقربا هذه الشجرة) قال : ^(٣) لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، وإنما أراد معنى ما كانت (١) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا ، كما أن في ائتمامهم وانتهاهم بأوامر الأجبار هذا الاتخاذ الذى قرره القرآن . ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه) (٢) وتقدم أنه أخذه من حديث (أوفى شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص (٣) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين بخلاف ما تضمنته الفصا السابقة . فإنه جعله معناه إشارياً . وهو وجه .

الهمة لشئ هو غيره ، أى لا هم بشئ هو غيرى . قال : فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ما ليس له وسلك قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى القرع^(١) دخل عليه من أجل مسكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى ادّعى فى الآيت خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لاعتساف مسكون الهمة لغير الله ، وإن كان ذلك منسياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأول ، فإن النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يرد النهى عن الأول تصريحاً ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما تناول والأكل ، وإما غيره وهو شئ ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب تقوى أو دفع منهي عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الإشارى - إلا فى قوله (يؤمنون بالجبوت) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت النخ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هنا جبه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يتبل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تبوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصفات لا من الكبار

(فصل) وكذا ما قتل عنه في تفسير الأكل من الشجرة وغيره ٤٠٦

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غرّه به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله إليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال في قوله تعالى : (إن أول بيت وضع للناس) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد وتقدم بهديته . وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب ، ولا يلائمه ^(١) مساق بحال . فكيف هذا ؟ والمعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير ^(٢) للقرآن فزال الإشكال إذا . وبني النظر في هذه الدعوى ، ولا بد أن شاء الله من بيانها ^(٣)

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى : (يؤمنون بالجنة والطاغوت) قال : رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ وإن فرض أنه تفسير فعلي مامر ^(٤) في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال في قوله تعالى : (والجارِ ذى القربى) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، (والجارِ الجنب) النفس الطبيعي ، (والصاحبِ الجنب) العقل المتقدم بعمل الشرع (وابن السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشككة

(١) أى فهو فاقده للشرطين المتقدمين في التفسير .

(٢) أى بل معنى إشارى

(٣) وسأيت البيان في المسألة العاشرة . وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى

الخارج عن القرآن كهذا فإن يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه

فما مر نفي أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى

(فلا تجعلوا لله أنداداً)

في كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ذلك لايعرفه العرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير القرآن يماثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفا لنقل ، لأنهم كانوا أخرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأئمة بأهدى مما كان عليه أولا ، ولاهم أعرف ، بالشرية منهم ، ولا أيضا تم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية ، فانه ينافية ^(١) ولا من خارج ، إذ لا دليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله : (صرَّحٌ مُّرَدٌّ من قواري) « الصرح » نفس الطبع .
 « والمرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفي قوله : (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ما سبوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فيها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالعفلة عن الذكر . وفي قوله : (فانظر الى آثار رحمة الله كيف ينجي الأرض بعد موتها) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال في قوله تعالى : (ظهر الفساد في البر والبحر) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومنه أيضاً بالأرض التي تزعم بالنات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : (ومن ظلم عن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصي من ذكر الله . ونقل في قوله تعالى : (فاخلع نعليك) أن باطن النعلين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن السبلى أن معنى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل إلينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر إليه بعد هذا الخطاب . وقال .

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

(المسألة العاشرة) فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول النخ ٤٠٣

النعل النفس ، والوادي المقدس دين المرء ، أي حان وقت خلوك من نفسك ،
والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد في النعل
عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج^(١) عما تفهمه العرب ، ودعوى^(٢) ما لا دليل
عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أي سماء تطلني وأي أرض تطلني
إذا قلت في كتاب الله ما لأعلم ؟ وفي الخبر : « من قال في القرآن رأيه فأصاب
قد أخطأ »^(٣) وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة
من قل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الفزالي بشيء منه في « الإحياء » وغيره
وهو مزية قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين
قائلين : منهم من يصدق به ويأخذ به على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله
تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فرمى كذب به
أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الإطلاق ؛ ويرى أنه قول وبهتان ،
مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن هذا حذوهم ، وكلا الطريقين فيه ميل عن
الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلم ، يتبين به
ما جاء من هذا التعليل ، وهي :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا سمت على كمال
شروطها فهي على ضربين : « أحدها » ما يكون أصل انفجاره من القرآن ، ويتبعه
سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذی وأبو داود والنسائي قال الترمذی غريب . وقال العزیزی
قال العلقمي بجانبه علامة الصحة

حجيب: الا كوان من غير توقف ، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل ، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك « والثاني » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئياً أو كلياً ، ويتبعه الاعتبار في القرآن .

فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال ؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين ، وبحسب التكليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ وإذا كانت كذلك فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآني قلماً يجره إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد واجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتدّاً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه ، فإنه كله جار على ما تقتضيه العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل

وان كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم ، وأخذته على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن . فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة الى الاعتبار غير القرآني ، وهو الوجودي^(١) ، ويصح

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما يروونه عن بعضهم في معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هي مدة النوبة القمرية ، لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادقة مطابقة العدد ، واللفظ لا ينو عنه ، لكنه لا دليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول . أو الوجودي وهو **الان** نظر ٤٠٥

تنزيله على معاني القرآن ، لأنه وجودي أيضاً . فهو مشترك من تلك **الاجتهاد** خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، الا ما يطالبه الربى ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جارا ذا قربى ، والجار الجنب هو النفس الطبيعي ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بفضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مفرّج بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأغنى المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب ^(١) الشكر من « الإحياء » . وفي كتاب ^(٢) « جواهر القرآن » في الاعتبار القرآني وغيره ما يبين به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى (إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون في الشخص عن نفسه وإنه ليا كل أوطالا من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح ، كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال (إن تسخروا منا فأننا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ما عدا حاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنها واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمها إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبار القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرح وتشرح في رياض المعرفة مما لا يقا ع : انشأ الله من مدخل الجنة له بها

فصل

والسنة في هذا الخط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لتلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة » ^(١) الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة في التكرار إذا وضع طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي . وكذلك المكي بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه في التنزيل . وإلام يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدنى في الغالب مبنى على المكي ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكميله

وأول شاهد على هذا أصل ^(٢) الشريعة ؛ فأنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ، ومصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويليها تنزيل سورة الأنعام ؛ فأنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجة عن أبي طلحة

(٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض ، يكون المتأخر منها مكملًا لسابقه ومبنيًا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية . فأنك تجد لها معنى بالأصول والعقائد ، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مينة أقسام أقوال المكلفين الخ

المدنى مبنى على المكى . وكذا كل متأخر فى النزول مع المتقدم ٤٠٧

هذا ما قالوا . وإذا نظرت ^(١) بالنظر المسوق فى هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية ، التى اذا انخرم منها كل واحد انخرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كل

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؛ كالمبادات ^(٢) التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنائيات من أحكام السماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنى عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجبتها كذلك ، حذو القذة بالقذة . فلا يغبين عن الناظر فى الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

(١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصولى الذى يعنى به كتاب المواقات تبين لك بجلاء اشتغالها على الأصول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم ير أن يأخذ على عهده اشتغالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكرها فى علم التوحيد إلى مبحث الإمامة . وأيضاً قواعد الشريعة بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انخرم منها كل واحد) — لا تنخص قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكرها اشتغالها عليها . فهو يريد على كلامهم بيان أنها تشتمل عليها أيضاً . فلذلك قال (هذا ما قالوه) . قوله (وإذا نظرت) كالأستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص .

(٢) هى وما بعدها أمثلة لما بيته سورة البقرة من أفعال المكلفين

فصل

والسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبينة للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وقته .
وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث ،
كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير
من الشروعات ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففهم منها يفهم
منها لو وردت بعد تقرير تلك الشروعات ؛ كحديث : « مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ ^(١) » ، أو حديث : « مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَادَقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ ^(٢) » وفي المعنى أحاديث
كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين :
فذهب المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها
مؤولاً عند هؤلاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبا هو
مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

- (١) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن مسلم بلفظ (وهو يشهد)
(٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الانصارى كما في التيسير . وقال في
الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج الى تحقق أنه كان قبل تقرير الشروعات
من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد ؛ فان الحديث ورد في المدينة
بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبي ذر (بشرني بأن
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم
اسلام أبي ذر . إلا أن قوله فيه (وإن زنى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرير
حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ماسبق من
حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشي في الطريق يبشر
الناس بهذه البشرى نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟
قال (نعم) فقال له عمر : (دعهم لثلاث يتكلموا) فان إسلام أبي هريرة كان
في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرير غالب أحكام الشريعة

(المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن باهمال اللسان أو التكلف فيمليس من نهج السلف ٤٠٩

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل القرائض والأمر والنهي . ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لاجرج عليه ؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد ، فلم يضع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والحرف جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كانَ اللهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ) وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، وبه كانوا أقره الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم ^(١) اللسان الذي به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال في أطراح التعميل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب (١) أي قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به . وحاولوا حمله على معانٍ لاتعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، و مر فيه أنها لا تقصد التدقيقات ^(١) في كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني ، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالجازوالاستعارة والكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل ^(٢) بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إعذار وإندار ، وتبشير وتحذير ، ورد إلى الصراط المستقيم . فكيف بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هارباً بالكلية عن المخالفات ، ويؤمن من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بما أخذ العبارة ومدارجها ، ولم تختلف مع مرادفها مع أن المعنى واحد ، وتفرغ التجنيس ومحاسن الألفاظ ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولأن الاشتغال

(١) لكن هذا خلاف ما ذكره من تقدم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد في قصة الخنساء وتقدمها المشهور لحسان في قوله (لنا الجففات الغري يلعن في الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجففات عدد قلة . ولو قلت (يجرن) بدل (يقطن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلعن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (٢) لأنه شغل كبير بما لا معنى ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما ينه بقوله (فكيف بين من فهم الخ)

تفسير القرآن بأهال اللسان أو التكلف فيه ليس من نهج السلف ٤١١

بِالْوَسِيلَةِ وَالْقِيَامِ بِالْفَرْضِ الْوَاجِبِ فِيهَا دُونَ^(١) الشَّغَالِ بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودِ لَا يَنْكَرُ فِي

الْجَلَّةِ، وَالْأَلْزَمُ ذِمَّ عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ بِجَمِيعِ أَصْنَافِهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ

لَا نَا قَوْلَ مَا ذَكَرْتَهُ فِي السُّؤَالِ لَا يَنْكَرُ بِإِطْلَاقٍ — كَيْفَ وَبِالْعَرَبِيَّةِ فَهَمْنَا

عَنِ اللَّهِ تَعَالَى مُرَادُهُ مِنْ كِتَابِهِ؟ وَأَمَّا الْمُنْكَرُ الْخُرُوجُ فِي ذَلِكَ إِلَى حَدِّ الْإِفْرَاطِ،

الَّذِي يُشَكُّ فِي كَوْنِهِ مُرَادَ التَّكَلُّمِ، أَوْ يَظُنُّ أَنَّهُ غَيْرُ مُرَادٍ، أَوْ يَقْطَعُ بِهِ فِيهِ، لِأَنَّ

الْعَرَبَ لَمْ يَفْهَمُوا مِنْهَا قَصْدَ مِثْلِهَا فِي كَلَامِهَا وَلَمْ يَشْتَغَلْ بِالتَّفَقُّهِ فِيهِ سَلَفُ هَذِهِ الْأُمَّةِ.

فَمَا يُؤْمِنُنَا مِنْ سُؤَالِ اللَّهِ تَعَالَى لَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ: مَنْ أَيْنَ فَهَمُّ عَنِّي أَتَى قَصِدْتُ^(٢)

التَّجْنِيسَ الْفُلَانِي، بِمَا أُنْزِلَتْ مِنْ قَوْلِي: (وَمَنْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) أَوْ

قَوْلِي: (قَالَ إِنِّي لَمِْلِكٌ مِنْ الْقَالِينَ)؟ فَإِنْ فِي دَعْوَى مِثْلِ هَذَا عَلَى الْقُرْآنِ

وَأَنَّهُ مَقْصُودٌ لِلْمُتَكَلِّمِ بِهِ خَطَرًا، بَلْ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى مَعْنَى^(٣) قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ

بِالْفَسْتِكِّمِ، وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ، وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ

عَظِيمٌ) وَإِلَى أَذَى قَوْلٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِالرَّأْيِ. وَذَلِكَ بِخِلَافِ الْكُنْيَاةِ فِي قَوْلِهِ

تَعَالَى: (أَوَلَا مَسْمُومٌ النَّسَاءُ) وَقَوْلِهِ: (كَانَا يَا كُلَّانَ الطَّعَامَ) وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ؛

(١) أَى قَبْلَ الشَّغَالِ

(٢) لَا يَلْزَمُ مِنَ التَّعْرِيفِ عَنِ وُجُودِ الْجِنَاسِ فِي الْقُرْآنِ أَنْ يَدْعَى أَنَّهُ مَقْصُودٌ لِلَّهِ،

بَلْ عَلَى تَسْلِيمِ أَنْ هَذَا لَيْسَ بِمَا يَجْرَى عَلَى مَقَاصِدِ الْعَرَبِ فِي كَلَامِهِمْ — يَكُونُ وَقُوعُ

الْجِنَاسِ بِمَا أَتَقَّقُ، كَمَا أَتَقَّقُ أَنْ هُنَاكَ قَرَأَ مِنَ الْآيَاتِ مُوَاقِفَةً لِمَشْطَرَاتٍ مِنْ بَحُورِ

الشَّعْرِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ

كَسَرَ الْجُرَّةَ عَمْدًا وَمَلَأَ الْأَرْضَ شَرَابًا

قُلْتُ لَمَّا غَابَ عَقْلِي لَيْتَنِي كُنْتُ تَرَابًا

فَمَنْ أَيْنَ لَنَا أَنْ مِنْ يَسْتَخْرِجُ الْجِنَاسَاتِ مِنَ الْقُرْآنِ يَدْعَى أَنَّهَا مَقْصُودَةٌ لِلَّهِ فِي

خُطَابِهِ؟ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ هَذَا الْخَطَرُ

(٣) وَلَا يُنَاقَلُ (إِلَى الْمَعْنَى) لَمَّا هُوَ ظَاهِرٌ مِنْ أَنَّ الْآيَاتِ فِي حَادِثَةٍ مَعْنِيَةٍ وَهِيَ

حَادِثَةُ الْإِفْكَارِ فَيَكُونُ تَنْزِيلُ الْآيَةِ عَلَى مَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ بَابِ الْإِعْتِبَارَاتِ وَدَلَالَةِ

الْإِشَارَاتِ

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يمتنع به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً افراط وتفریط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية^(١) على ما قبلها

فانه إذا تعين أن العدل في الوسط فأخذ الوسط ربما كان مجهولاً . والإحالة

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطبتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالحسنات اللفظية وإدعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جملة المشتركة في قضية واحدة . وأنه بمعاونة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولحقها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تتال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتداء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجملة الواحدة ، والجل المشترك في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا . إنما يكون بوسيلة اللغة العربية ووقاعتها المعروفة في ذنونها ، فكأنه يقول إن ما يحتاج اليه من ذلك ما يكون

على مجهول لا فائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان . فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و^(١) الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب ^(٢) القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل في بعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد . فلا يحيص للمتفهم عن رد ^(٣) آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف . فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان

معنا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفریط . فهذا هو الضابط الذي تأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المتن بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضا إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة ، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت . كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون (٣) أي بمعرفة أنها بيان لها ، أو توكيد . أو تكميل . أو تفریع ، أو تقرير ، وهكذا بما يقتضيه النظر العربي

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور الفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، وقرأ باسم ربك ، وأسبأها ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لها اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك ^(١) يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . « اعتبار » من جهة النظم ^(٢) الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي لاندخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم ألقي بالوحي . وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتبس منه ظهور بعض أوجه

(١) أي من انظر في كل قضية على حدها

(٢) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه أيضاً القسم الأول) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها ، ولكن قوله (وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة . أليس هنا هو الذي يقول فيه أنه لأبد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف — إلى أن قال : فعليه بالتعبد به)

الاعجاز ، وبعض مسائل فيه عليها في المسألة (١) السابقة قبل . وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها ، منها ما هو كالمقدمات والتحذيرات بين يدي الأمر المطلوب ، ومنها ما هو كالنوكد والتميم ، ومنها ما هو المقصود في الإنزال . وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم المائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام ، فه يبين ما تقدم : قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ : كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى ، وحاصله بيان الصيام وأحكامه ، وكيفية آدايه ، وقضائه ، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبغي الإغفال عنها . ثم جاء قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) الآية ! كلاما آخر بين أحكاما آخر . وقوله : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ . قُلْ : هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وانتهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أن قوله : (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ) الآية !

(١) الحادية عشرة من بناء المدنى على المسكى وبناء كل بعضه على بعض في الفهم . وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها . إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربيع . (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول ، وناسخة للتأخرة ، وكلاهما مدنى أيضا .

(٢) أى المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام^(١) مسألة الأهله ، وإن انجر معه شيء آخر ، كما انجر على القولين معا تذكير وتقديم لأحكام الحج في قوله : (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وقوله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) نازلة في قضية واحدة وسورة (اقرأ) نازلة في قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، والأخرى ما بقي الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة ، وإن اشتملت على معان كثيرة ؛ فإنها من المكيات ، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوحدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتي على وجوه ؛ كتنفي الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه مقربا الى الله زلفى ، أو كونه ولدا ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة

« والثاني » تقرير النبوة للنبي محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعا ، صادق فيما جاء به من عند الله . الا أنه وارد على وجوه أيضا ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يعلمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يلزم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر . وما ظهر ببادي الرأي خروجه عنها فراح اليها في محصول الأمر . ويتسع ذلك الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشبه ذلك

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ وليان ان هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم وديارهم ، وأنه مجرد تعسف كاتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا قرر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه : إلا أنه غلب على نسبتها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التي هي المدخل للمعنيين الباقين ، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفها منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو يقال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت . فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأي وجه تكون على أكل وجوها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« لإحداها ، وهي الآ كد في المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا تصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون)

« والثانية ، بيان أصل التكوين للإنسان وتطويده الذي حصل له ، جارياً على مجارى الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلاً . « والثالثة ، بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في الثرية والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى هذا تشریفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر : ففي قصة نوح مع قومه قولهم : (ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم) . ثم أجل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لامن الملائكة ، فقالوا : (ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه) الآية ! (ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون) ثم قالوا : (إن هو إلا رجل افتري على الله كذباً) أى هو من البشر ، ثم قال تعالى : (ثم أرسلنا رسلاً تترى كلما جاء أمةً رسولها كذبوه) . فقوله (رسولها) مشيراً الى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملأه بقولهم : (أتؤمنن لبشرين

مثلنا ؟) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجعلنا ابنَ مريمَ وأمه آيةً) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : (يا أيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرفٌ للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة . وقوله : (وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ — الى قوله : هم لها سابقون)

وإذا تؤمل هذا النظم من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهوانهم إنما قالوا ذلك وعضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرافهم ، وعتواً على الله ورسوله ؛ فان الجملة الأولى من أول السورة تشعربخلاف الاستكبار ، وهو التعمد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار العلم وغاية الضعف ، فان التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النساء والخلق . فهذا كله كالتنكيث عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : (فقال المَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ) والمَلَأُ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم : (وقال المَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتَرَفْنَاهُمْ) الآية ! وفى قصة موسى : (أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ) ومثلاً هذا الوصف بدأ بما أنه لشرفه ، فقدمه قاله هذا الكلام . ثم قده

(فذرهم في غمرهم حتى حين - الى قوله : لا يشعرون) رجوع الى وصف أشراف قريش ، وأنهم إما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : (إن الذين هم من خشية ربهم مُشفقون) ثم رجعت الآيات^(١) الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للطيعين والعاصين ، حسب اقتضاء الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كلياً^(٢) في السورة وجد على أتم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد

وبالجملة حيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسليية لمحمد عليه الصلاة والسلام ونشيت لفؤاده ، لما كان يلقي من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف^(٣) مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميع حق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حنو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان

(١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفهم بالعذاب الخ)

(٢) أى أن يانه لذلك إجمالى لا تفصيلى . ولو أنه اعتبر التفصيل السكلى لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التى ذكرها أولاً أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب ما يقع منهم له صلى الله عليه وسلم

(١)
فصل

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سورة كلام واحد بحسب خطب العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسبائين في علم الكلام ، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من مهودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

ويسح أن لا يكون كلاماً واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون اقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للافهام . وذلك لا إشكال فيه

(١) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذي يصح التحويل عليه . وأدله فيه لا تنقض وأما كونه نزل سوراً مفصولاً بعضها من بعض بسم الله الخ فلا يقتضى استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدنى على المكي وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حديثها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون اليان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في اليان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمين واليان في سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

(المسألة الرابعة عشرة) في القول بالرأى في القرآن ، وأن منه جائزاً ومنوعاً ٤٢١

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال — وقد سئل في شيء من القرآن « أى سماء تُظَلَّن ، وأى أرض تُعَلَّن ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم ؟ » وربما روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأى ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأى ، فان كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأً ففى ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا » فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه في القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضريان :

(أحدها) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ؛ لأمر :

أحدها أن الكتاب لا بد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق (والثاني) أنه لو كان كذلك لزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسيراً معناه ، والتوقيف يتنافى هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح (والرابع) أن هذا الفرض لا يمكن ؛ لأن النظر في القرآن من جهتين : من جهة

الأمر الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلاً . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك فى السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللزم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً فى القياس أيضاً ، حسبما هو مذكور فى كتاب^(١) القياس ؛ لأنه تقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى . وفى هذا القسم جاء من التشديد فى القول بالرأى فى القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : (سَتَجِدُونَ أَقْوَامًا يَدْعُونَكُم إِلَى كِتَابِ اللَّهِ ، وَقَدْ بُذِرَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ . فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّبَدُّعِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعِ ، وَعَلَيْكُمْ بِالْعَيْتِ) . وعن عمر بن الخطاب (إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ رَجُلَيْنِ : رَجُلٌ يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ ، وَرَجُلٌ يَنَافِسُ الْمَلِكَ عَلَى أَخِيهِ) وعن عمر أيضاً : (مَا أَخَافُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ مُؤْمِنٍ يَنَاهِ إِيمَانَهُ ، وَلَا مِنْ فَاسِقٍ بَيْنَ فِسْقِهِ ، وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْهَا رَجُلًا قَدْ قَرَأَ الْقُرْآنَ حَتَّى أَذْلَقَهُ بِلِسَانِهِ ، ثُمَّ تَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ) والذى ذكر عن أبى بكر الصديق أنه سئل عن قوله : (وَفَاكِهِ وَأَبًّا) فقال : « أَيْ سِمَاءُ تُطْلَنِي ؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن (يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) فقال له ابن عباس : فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل : إِنَّمَا سَأَلْتُكَ لِتَحْدِثَنِي . فقال ابن عباس : (هُمَا يَوْمَانِ ذَكَرَهُمَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، اللَّهُ أَعْلَمُ بِهِمَا . نَكَرَهُ أَنْ يَقُولَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُ) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : (أَنَا لَا أَقُولُ فِي الْقُرْآنِ شَيْئًا) . وسأله رجل عن آية ، فقال : « لَا تَسْأَلُنِي عَنِ الْقُرْآنِ ، وَسَلَّ عَنْهُ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْهُ - يَعْنِي عَكْرَمَةَ . وَكَانَ هَذَا الْكَلَامُ مَشْعُورًا بِالْإِنْكَارِ عَلَى مَنْ يَزْعُمُ ذَلِكَ وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ : سَأَلْتُ عُبَيْدَةَ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ ، فَقَالَ : (اتَّقِ اللَّهَ ، وَعَلَيْكَ

بالسداد . فقد ذهب الذين يعلمون : فيم أنزل القرآن ؟) وعن مسروق قال :
(اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله) . وعن ابراهيم قال : (كان أصحابه
يتقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال : (ماسمت أبى ^(١) تأول
آية من كتاب الله) وإنما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه في الرأى
المنموم ، والقول فيه من غير ثبوت - وقد نقل عن الأصمعى - وجلالته في معرفة
كلام العرب معلومة - أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك
لم يجب : انظر الحكاية عنه في الكامل للمبرّد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :
(منها) التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس
في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات :
إحداها من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم .
وهؤلاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك
منهم إن ظننا بأنفسنا أننا في العلم والفهم مثلهم . وهيات
والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مباهمهم ولاداناهم . فهذا طرف لا إشكال
في تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك في بعض علومه
دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم
العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب
(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها
وقالت له أم المؤمنين خالته : بشما قلت يا ابن أختي ؟ ! إلا أن يقال إنه نفى سماعه
أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه . ولم يجزم به ، فثله

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد ققيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افرقت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن مَنْ ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غير ملوم ، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه ، وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لانص فيه ، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن ، فإن المخطور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تفصيل منه للمتكلم ، والقرآن كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلت عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أهل غير معتبرة ، فعلى كل تقدير لابد في كل قول يجزم به أو يحتمل — من شاهدين يشهد لأصله لا لقوله لا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم ^١

